

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньевъ, П. Аршанбо (*Франція*), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяевъ, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (*Америка*), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣйковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клещинина, С. Кавертица, (*Америка*), Л. Козловскаго (†) (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдиомова, И. Логовскаго, Ф. Либа (*Базель*), Н. О. Лосского, Ж. Маритена (*Франція*), П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (*Англія*), А. Погодина, А. М. Ремизова, Д. Ремеко, Ю. Сазоновой, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (*Германія*), Н. Тимашева, С. Троцкаго, кн. Г. Н. Трубецкого (†), Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерспорфа, Г. Эрренберга (*Германія*), отца Г. Цебрикова, кн. Д. Шаховскаго (*Іеромонахъ Іоанна*).

Адресъ редакціи и конторы:

10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 19-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 21.

АПРѢЛЬ 1930

№ 21.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

стр.

1. Протоіерей С. Булгаковъ. — Евхаристический догматъ (окончаніе)	3
2. Н. Бердяевъ. — Иль этюдовъ о Я. Бемѣ. Этюдъ II. Ученіе о Софіи и андрогинѣ. Я. Беме и русскія софіологіческія теченія	34
3. Б. Вышеславцевъ. — Внушеніе и религія	63
4. Ю. Сазонова. — Религіозныя исканія въ отраженіи совѣтской литературы	76
5. Н. Бердяевъ. — Памяти кн. Г. Н. Трубецкого	94
6. Новые книги: С. Безобразова. — Книга о семи печатахъ (новая литература объ апокалипсисѣ); Б. Чижевскій. — Я. Беме въ Россіи. Blüth. Христіанскій прометей	97

ЕВХАРИСТИЧЕСКІЙ ДОГМАТЪ.

(*Окончаніе*)*)

Господь совершилъ Тайную Вечерю въ дни Своего земного служенія и причастилъ учениковъ Своихъ въ хлѣбѣ и винѣ тѣломъ и кровію Свою, причемъ какъ Его тѣло и кровь, такъ и хлѣбъ, и вино принадлежали этому міру. И таинственнымъ было здѣсь образъ преложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа, которое совершилось не обычнымъ путемъ, т. е. черезъ вкушеніе ихъ Господомъ (на это обычное и, такъ сказать, естественное преложеніе, и указываютъ свв. Григорій Нисскій и Іоаннъ Дамаскинъ), но словомъ Господнимъ: «сіе... есть». И причащеніе установлено было Господомъ не только для Тайной Вечери, когда Онъ самъ еще пребывалъ въ мірѣ, но на всѣ времена, «дондеже приидетъ» (І Кор. II, 26). Можно сказать болѣе опредѣленно, что оно установлено именно для того времени, когда Господь удалится изъ міра чрезъ Вознесеніе, а, слѣдовательно, тѣла и крови Его уже въ мірѣ не будетъ. Тѣмъ не менѣе причащеніе для сыновъ земли, попрежнему, какъ и на Тайной Вечери, должно имѣть «матеріей» вещество этого міра, въ частности хлѣбъ и вино. И Господь устанавливаетъ совершеніе таинства, не взирая на Свое удаленіе изъ міра, въ земномъ веществѣ, —

*) См. «Путь», 1930 № 1.

хлѣбѣ и винѣ, не смотря на то, что Вознесшійся самъ уже не вкушаетъ земного вещества въ пищу и не прелагаетъ его чрезъ вкушеніе въ тѣло и кровь Свою. Однако Господь сохраняетъ Свою связь съ міромъ и власть надъ нимъ. Эту власть Господь явилъ уже по воскресеніи, когда вкушалъ (и конечно, не призрачно) пищу предъ Своими учениками, очевидно, тѣмъ самымъ дѣлая ее Своимъ тѣломъ, хотя въ данномъ случаѣ и не въ цѣляхъ причащенія. (Подобное же значеніе имѣеть и та осознательность, которую Господь давалъ Своему прославленному тѣлу, когда показывалъ ученикамъ Свои руки и ноги и давалъ ап. Фомѣ коснуться ранъ Своихъ.*). И эта власть надъ веществомъ міра сохраняется, конечно, и въ Вознесеніи. Вознесшееся тѣло Господа, прославленное и духовное, само по себѣ, конечно, свободно отъ «земли», отъ вещества этого міра, но оно сохраняетъ

*) При этомъ не можетъ и возникнуть вопросъ, занимающей католическое богословіе: имѣемъ ли мы здѣсь *adductio*, т. е. распространеніе, какъ бы увеличеніе (*augmentatio*) тѣла Господня за собственные его предѣлы. При этой постановкѣ вопроса сравнивается различное и складывается несоизмѣримое (премірное и духовное, нераздѣльное и цѣлостное тѣло и образъ его же вещественнаго явленія). Также неумѣстно и дальнѣйшее католическое мудрованіе о томъ, что *totus Christus*, со всѣми частями Своего тѣла, присутствуетъ въ гостіи. Самое это различіе частей и овеществленіе тѣлеснаго образа совершенно непримѣнно здѣсь, гдѣ рѣчь идеть о явленіи тѣла и клови, тѣлесности Христовой, на землѣ, въ земномъ веществѣ. Тутъ умѣстно говорить о тѣлѣ (и крови) лишь какъ о тѣлесности *вообще*, подобно тому, какъ при естественномъ вкушеніи пищи, она входя въ тѣло, становится его составной частью вообще, и доволѣствуясь этимъ, мы уже не пытаемся далѣе установить въ какую часть человѣческаго организма преобразовалась каждая частица пищи. Поэтому же должно быть совершенно отвергнуто чувствено-материалистическое представленіе о *totus integer Christus*, присутствующемъ, хотя бы и только *substantialiter*, какъ бы въ сложенномъ видѣ въ гостіи. Итакъ, каждая частица хлѣба и вина, преложенная въ гѣло и кровь Христову, цѣлостно являеть Его тѣлесность, а, слѣдов., въ ней присутствуетъ Господь. Близкое къ этому пониманіе выражено Росмини (которое и было осуждено Ватиканомъ: Denziger 1919, 1920). Росмини пользуется именно свято-отеческимъ образомъ превращенія пищи въ тѣло, видя въ *transubstantiatio*, что «Христосъ дѣлаетъ (дары) мѣстомъ Своего чувствующаго начала и оживляетъ Свою жизнью»).

силу являть себя чрезъ это послѣднее, и оно тѣмъ самыи становится тѣломъ и кровію Господа.*)

Установленіе Евхаристіи во время пребыванія Господа въ мірѣ связываетъ ея свершеніе съ хлѣбомъ и виномъ, какъ веществами этого міра.. Господь силою духовнаго Своего тѣла дѣлаетъ ихъ воистину Своими тѣломъ и кровію. Хлѣбъ и вино, по слову Господа, суть самое тѣло и кровь Христовы, и это отожествленіе не подлежитъ никакому ограниченію сомнѣнія и перетолкованія. Здѣсь нельзя различать субстанцію, которая якобы предложилась, и акциденціи, которая не предложились, но остались самими собою. Хлѣбъ и вино совершенно и всецѣло, безъ всякихъ ограниченій, становятся спасительными тѣломъ и кровію. И однако, предлагаются именно хлѣбъ и вино, т. е. не безкачественное, отвлеченное вещество этого міра («земля»), какового вообще и не существуетъ, но окачествованный, опредѣленный родъ этого вещества, именно хлѣбъ и вино, которые, какъ вещества этого міра, остаются безъ всякаго измѣненія, однако принадлежать уже не себѣ и не этому міру, но духовному прославленному тѣлу Христову. Вся проблематика теоріи *transsubstantiatio*, совершенно чуждая нераздѣленной Церкви, происходит не изъ трудности принять *преложеніе* мірового вещества въ сверхмірное бытіе, но объяснить превращеніе одного вещества въ другое, въ предѣлахъ бытія мірового. Но превращенія никакого и не происходитъ, и для него вовсе нѣть мѣста, п. ч. превращаться могутъ различные вещи одного и того же природнаго міра, а не принад-

*) Надо по этому поводу замѣтить, что духовное тѣло не есть абстрактное тѣло вообще, но вполнѣ индивидуальное, которое содержитъ въ себѣ опредѣленную форму, хотя бы и столь универсальную, какъ тѣло Господа. И въ этомъ смыслѣ Его воскресшее и вознесшееся, одесную Отца пребывающее тѣло, есть Его личное тѣло, какое Онъ имѣлъ въ дни Своего земного существованія, и оно несетъ слѣды спасительной крестной страсти.

лежація разнимъ областямъ бытія. Послѣднія же могутъ лишь *прелагаться* одна въ другую, сохраняя при этомъ въ *своей* области собственный образъ бытія. Тѣло Христово, являясь въ хлѣбѣ и винѣ, не перестаетъ быть духовнымъ тѣломъ, пребывающимъ *надъ* этимъ міромъ. И хлѣбъ и вино, становясь Христовыми тѣломъ и кровію, принадлежащимъ уже Его премірной, прославленной тѣлесности, не теряютъ своего бытія въ этомъ мірѣ, потому что иначе упразднялось бы и самое *преложеніе* *метафоліи*, которое требуетъ наличія одинаково и *terminus a quo* и *terminus ad quem*. Хлѣбъ и вино въ этомъ мірѣ и для жизни этого міра пребываютъ хлѣбомъ и виномъ, преложеніе ихъ есть не физическое, но метафизическое, оно запредѣльно этому міру. Для него оно просто не существуетъ, почему св. дары и послѣ преложенія сохраняютъ всѣ свойства природнаго вещества. Но эти вещества *непосредственно, какъ таковыя, безъ всякаго превращенія*, становятся тѣлесностью Христовой. Преложеніе имѣеть въ виду не физическое превращеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь чрезъ физико-химическій процессъ. Католическая *transsubstantiatio* хочетъ объяснить, почему этого не происходитъ, извиняя отсутствіе чуда естественного превращенія. Но такое пониманіе *преложенія* уничожаетъ таинство и извращаетъ его смыслъ. Послѣдній состоитъ не въ томъ, что вѣрующіе вкушаютъ частицу тѣла и крови въ натуральномъ видѣ, но причащаются единой и нераздѣльной тѣлесности Господа, соединяясь съ Нимъ тѣлесно, а черезъ это и духовно. Мы вовсе не могли бы причащаться *духовнаго* прославленного тѣла и крови Господа, если бы Онъ не сдѣлалъ для насъ въ таинствѣ Своей тѣлесности вещественною. Вкушаю пищу предъ учениками, Господь явилъ вещество этого міра соединимъ съ Его прославленнымъ тѣломъ; въ таинствѣ же, наоборотъ. Онъ даетъ Се-

бя вкушать, соединяясь съ веществомъ этого міра. Имъя въ виду смыслъ и силу преложенія, не только можно сказать, что хлѣбъ и вино суть тѣло и кровь Христовы, но и наоборотъ, что тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ суть хлѣбъ и вино. Поэтому въ литургіи св. Василія Великаго (какъ и у ап. Павла) уже освященные дары называются по прежнему хлѣбомъ и виномъ. *Никакого превращенія не требуется для преложенія*, потому что по волѣ Божіей въ этомъ мірѣ, въ данномъ мѣстѣ, на данномъ алтарѣ тѣло и кровь Христовы и суть эти хлѣбъ и вино, какъ они суть, и имъ ни во что для этого не нужно превращаться, наоборотъ, слѣдуетъ именно сохранить свое естество, съ уничтоженіемъ котораго теряетъ силу и таинство. Такое соотношеніе лучше всего выражено въ приведенныхъ уже словахъ св. Иринея, еп. Ліонскаго, о томъ, что въ Евхаристіи соединяется пища небесная и пища земная (см. выше). Не всякое вещество можетъ быть пищей, но лишь опредѣленное. Евхаристическое вещество, хлѣбъ и вино — вкушаются, а въ нихъ вкушается и духовное тѣло Христа, ихъ въ себя принявшее и въ этомъ смыслѣ съ ними отожествившееся. При этомъ совершенно отпадаютъ, какъ нечестивые и недомысленные, вопросы о томъ, весь ли (*integer*) Христосъ со всѣми Своими частями тѣла присутствуетъ въ св. таинствѣ.

Рѣшающее значеніе здѣсь имѣеть то, что хлѣбъ и вино вообще принадлежатъ къ тѣлу Христову, духовному и прославленному, представляютъ въ мірѣ сущую тѣлесность премірнаго тѣла.

Однако остается еще различность и раздѣльность тѣла и крови Христовыхъ. Не противорѣчить ли это тому, что мы говоримъ, возражая противъ евхаристической физіологии въ латинствѣ? Раздѣльность тѣла и крови въ причащеніи, установленная Господомъ, имѣеть прежде всего значеніе для евхаристіи, какъ жертвы, воспроизводящей голгоѳ-

скую смерть. Разъятіе и раздѣленіе тѣла и крови, посмертное ея изліяніе на крестѣ, означаетъ жертвенную смерть, пріемлемую Агнцемъ Божімъ за грѣхи міра. Поэтому въ Евхаристіи, насколько она есть жертва, должно быть это раздѣленіе. И это раздѣленіе восполняется новымъ соединеніемъ тѣла и крови (въ восточной літургіи это выражается въ опущеніи частицы «ІС» въ св. потирѣ со словами: «исполненіе Духа Св.», а далѣе въ опущеніи частицъ для причащенія или въ напоеніи кровію запаснаго Агнца и вообще запасныхъ даровъ). Это соединеніе соотвѣтствуетъ воскресенію Господа Духомъ Св., и вѣрующимъ преподается тѣло Христово не мертвое во гробѣ, и кровь Христова, не изліявшаяся послѣ смерти, но тѣло съ кровію, хотя и прошедшее черезъ это жертвенное, смертное раздѣленіе, чрезъ смерть, но воскресшее, прославленное, духовное.

Различеніе и соединеніе тѣла и крови Христовыхъ не имѣютъ поэтому значенія противоположенія и вмѣстѣ соположенія твердыхъ и жидкихъ частей тѣла, но означаютъ его путь изъ земной жизни чрезъ смерть къ воскресенію. Тѣло и кровь въ раздѣльности — это еще не жизнетворное, хотя и жизнеспособное вещество, которое въ соединеніи образуетъ тѣло. Этому пониманію соотвѣтствуетъ и библейское словоупотребленіе. Кровь имѣть въ Библіи особое сакральное значеніе. Въ законѣ жертвъ изліяніе крови, иногда и кропленіе кровію, помазаніе ею имѣть освятительную, очистительную и вообще совершительную силу, которая не свойственна мясу. И соответственно этому священному значенію крови Богъ строжайше запрещаетъ Ною и потомству его вкушеніе крови: Быт. 9,4 и это же запрещеніе имѣется въ законѣ Моисеевомъ: Лев. 3, 17, 7,26-7, 17,14, Втор. 12,16-23 15,23. Это мотивируется тѣмъ, что кровь есть душа плоти:

«Только плоти съ душою ея, съ кровию ея, не ъшьте» (Быт. 9,4).

«Ибо душа всякаго тѣла есть кровь его, она душа его». (Лев. 17,14),

«Кровь есть душа, не ѿшь души вмѣстѣ съ мясомъ» (Втор. 17,14).

Итакъ, кровь есть «душа», жизнь тѣла, имѣю-
щая вещественный субстратъ въ крови. Соответ-
ственно этому въ Новомъ Завѣтѣ, въ Евангеліяхъ
и Апостольскихъ Посланіяхъ, обычно говорится
объ искупительной жертвѣ Спасителя, какъ
объ изліяніи крови во искупленіе (Еф. 1,7, Откр.
5,9), умилостивленіе (Рим. 3,25), оправданіе (Рим
5,9), умиротвореніе (Кол. 1,20), очищеніе (1. Іо.
1,7; Евр. 9,14), освященіе (Евр. 13,12), убѣленіе
одеждъ (Откр. 7,14), побѣду (Откр. 17,11) Кровію
Христової. Всѣ эти выраженія имѣютъ тотъ об-
щій смыслъ, что Господь «отдаетъ жизнь Свою»
(Іо.10,17) за грѣхи міра. Такъ и при установлениі
Евхаристії объ оставленіи грѣховъ прямо гово-
рится только по поводу изліянія крови, но не о
тѣлѣ.* Можна сказать, что тѣло является *мѣстомъ*
животворящаго дѣйствія крови, ибо кровь не
существуетъ въ тѣла, если оно живо, и изли-
вается лишь при его смерти. Въ ней и сила жертвы,
я душа.

Это различие можетъ быть истолковано и въ христологическомъ смыслѣ. Согласно опредѣленіямъ IV и VI вселенскихъ соборовъ, въ отверженіе ереси Аполлинарія, Христосъ воспріялъ человѣческую плоть, одушевленную разумной душою (*ἀρρωπου ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λουκῆς καὶ σώματος*). два начала, соотвѣтствующія принятію плоти и крови отъ Дѣвы Маріи. Все это въ совокуп-

^{*)} Только у ап. Павла (I Кор. 11, 24) внаходимъ: «еже за вѣломимое».

ности соответствует тричастному составу человека: духу, душѣ и тѣлу, причемъ упостасный духъ въ Богочеловѣкѣ есть самъ Логосъ, а кровь и тѣло соответствуютъ человѣческимъ душѣ и плоти. Это же подтверждается образомъ крестной смерти Христовой, по Евангелію отъ Иоанна: Онъ «предаде духъ» (19,30), и въ знакъ удалившейся жизни отъ пронзенія копіемъ истекла кровь и вода, такъ что во гробѣ было опущено безкровное, безжизненное тѣло. Его человѣческая душа вмѣстѣ съ кровію оставила тѣло. Отсюда, между прочимъ выясняется и догматической смысль причащенія подъ двумя видами: здѣсь существенно не самое вкушеніе обоихъ видовъ (чего можетъ и не быть, напр. при причащеніи младенцевъ одною кровію, а до извѣстной степени и при причащеніи на литургіи преждеосвященныхъ даровъ, гдѣ предварительное напоеніе агнца кровію не вполнѣ все таки осуществляется причащеніе подъ двумя видами), но соединеніе тѣла и крови, соответствующее воскресенію и прославленію. Причащающимся преподается не мертвое, обезкровленное тѣло Христово, почивающее во гробѣ, но живое, воскресшее и прославленное. Поэтому и столь существенно предварительное опущеніе частицы ИС, во «исполненіе Духа Св.», соответствующее новому соединенію тѣла и крови при возвращеніи жизни въ тѣло, т. е. въ воскресеніи.*)

*) А далѣе это же совершается и надъ остающейся частью агнца, черезъ опущеніе въ потиръ съ погружениемъ въ кровь или же чрезъ напоеніе кровію (какъ дѣлается при приготовленіи агнца на литургіи преждеосвященныхъ, а также и запасныхъ даровъ). Католическое лишеніе мірянъ чаши соответствуетъ тому, какъ будто причащаются не тѣла Господа воскресшаго, но пребывающаго во гробѣ, въ раздѣльности отъ крови. Правда, и здѣсь въ потиръ опускается часть гостіи, которю причащается священникъ, и можно значение этого погруженія распространять и на всѣ освящаемыя гости. Однако онъ сами по себѣ лишаются спасительного соединенія съ кровію. И этимъ отличіемъ еще болѣе увеличивается преимущество священника, который одинъ только имѣть всю силу причащенія, а міряне оставляются при причащеніи, полной силы не имѣющими. И весь смыслъ *sub utraque* состоитъ именно въ этомъ возсоединеніи тѣла и крови, души и тѣла.

Итакъ, преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову означаетъ не вселеніе небеснаго Христа *substantialiter* въ эти акциденціи, какъ нѣкую неизмѣнную оболочку, но прямое обращеніе ихъ безъ всякаго ограниченія и остатка въ тѣло и кровь Христову, — подлинное преложеніе. При этомъ никакого значенія не имѣеть, что хлѣбъ и вино въ земномъ естествѣ своемъ остаются тѣмъ, чѣмъ были. Они, какъ таковые, стали иными самихъ себя, уже не имѣютъ самостоятельнаго бытія, какъ вещь этого міра, но принадлежать тѣлу Иисусову, подобно тому, какъ ему же принадлежали хлѣбъ и рыбы, Имъ вкушаемые предъ учениками. Господь, въ Своемъ духовномъ и прославленномъ тѣлѣ сущій одесную Бога и Отца, создаетъ въ преложеніи Себѣ тѣло изъ хлѣба, вещества этого міра, и одушевляетъ его Свою кровію. Для этого преложенія не только не требуется «пресуществленіе» самой вещи (хлѣба вина), но даже оно исключается, ибо вовсе и не существуетъ въ мірѣ такой вещи, въ которую они могли бы обратиться: прославленное тѣло Господа пребываетъ *внѣ* этого міра. Господь установилъ таинство Евхаристіи въ земномъ Своемъ пребываніи, когда имѣлъ земное тѣло. Но это тѣло преобразилось въ тѣло воскресенія, а затѣмъ въ вознесеніи стало премірнымъ. Поэтому преложеніе св. даровъ должно быть уразумѣваемо не какъ «пресуществленіе» одного вещества въ другое, но какъ связь духовнаго тѣла Господа съ евхаристическимъ веществомъ («матеріей») этого міра, и установление этой связи и есть преложеніе, актъ не физической, но метафизической. Онъ представляеть собой прямую аналогію богооплощенія и означаетъ явленіе Христа на землѣ по Вознесеніи, причемъ евхаристическое вещество является посредствующимъ образомъ этого явленія. Если такъ понять преложеніе, отпадаютъ сами собой всѣ недоумѣн-

ные вопросы относительно того, какимъ образомъ Господь даетъ себя вкушать во множествѣ алтарей, одновременно и разновременно, и присутствуетъ всецѣло въ каждой части св. причастія: это суть образы явленія Его, и, конечно, нѣть и не можетъ быть границъ этой являемости. Вмѣстѣ съ тѣмъ никакая отдѣльная евхаристическая трапеза не исчерпываетъ этой являемости Его въ мірѣ, нельзя сказать: здѣсь и только здѣсь присутствуетъ всецѣло Христость, такъ что въ другомъ мѣстѣ уже не присутствуетъ. Дѣйствительно, въ земномъ Своемъ бытіи Господь, принявъ подлинную человѣческую плоть, вмѣстѣ съ нею принялъ и пространственную ея ограниченность. По Божеству Своему пребывая сверхпространственно на небѣ, въ нѣдрахъ св. Троицы, на землѣ Онъ подчинялся границамъ пространства и времени, и, присутствуя въ одномъ мѣстѣ, Онъ уже отсутствовалъ во всѣхъ остальныхъ. Однако въ воскресеніи Своемъ Онъ освобождается отъ пространственной ограниченности и является и скрывается отъ учениковъ вопреки закону пространственной непроницаемости. Равнымъ образомъ, божественно преодолѣвая границы времени, Господь совершає Тайную Вечерю, на которой причащаетъ тѣломъ и кровію, «за многія изливаемою», ранѣе самаго излитія, какъ и воскресенія и удаленія изъ міра. Тайная Вечеря, хотя и совершенная Спасителемъ во времени, возвышается надъ временемъ и временами, ибо въ ней устанавливается соединеніе небеснаго и земного.

Итакъ, для являемости Господа не существуетъ земныхъ границъ пространства и времени, и Господь является на землѣ во всѣхъ безчисленныхъ евхаристическихъ жертвахъ «раздробляемый, но не раздѣляемый». Это и есть такъ наз. евхаристическое присутствіе Христа. Оно не умаляется въ своей силѣ тѣмъ, что евхаристическое преложеніе понимается по аналогіи съ явленіями Господа по

воскресенії: какъ эти явленія были не призрачны но вполнѣ дѣйствительны, по свидѣтельству самого Господа (Лк. 24, 37-40), такъ и явленіе Господа въ св. дарахъ есть Его истинное присутствіе.

Однако между этими явленіями существуетъ различіе. Явленія Господа ученикамъ относятся къ переходному времени «восхожденія», и они отличаются также переходнымъ характеромъ: являющійся Господь и принадлежитъ еще къ этому міру и *уже* не принадлежитъ ему, что и выражлось характерно, съ одной стороны, въ запрещеніи Маріи Магдалинѣ касаться Его, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ повелѣніи ученикамъ и Фомѣ Его осязать. Господь имѣеть тѣлесность, когда усвояеть ее ради учениковъ, и какъ бы освобождается отъ нея, когда скрывается отъ учениковъ, а въ концѣ концовъ и возносится отъ нихъ. По Вознесеніи Своемъ Господь уже *не* принадлежитъ этому міру и *не* является въ немъ такъ, какъ являлся, въ немъ еще пребывая. Теперь Онъ является иначе, не въ своемъ собственномъ прославленномъ образѣ, но лишь въ земномъ веществѣ, силою *связи* Его духовнаго тѣла съ міромъ. И это явленіе Господа въ веществѣ этого міра и есть преложеніе св. даровъ.

Однако это явленіе Господа отлично отъ явленій ученикамъ по воскресеніи, какъ по характеру, такъ и по цѣли. Въ Своихъ явленіяхъ Господь тогда являлся ученикамъ явно, съ чувственной очевидностью для того, чтобы побѣдить невѣріе ихъ. Этими явленіями Онъ свидѣтельствовалъ о пребываніи Своемъ на землѣ, хотя и въ иномъ состояніи, чѣмъ ранѣе. И явленія Господа были *внѣшними*, которые оставляли возможность невѣрія и сомнѣнія (Мо. 28, 17, Мр. 16,14, Лк. 24,37). Присутствіе же Господа во св. дарахъ есть не *внѣшне-явное*, — оно и не имѣеть становиться таковымъ, — но лишь таинственное и внутренне очевидное. И таковымъ оно становится во св. причащеніи. Тѣло

и кровь Христовы даны намъ во св. таинствѣ не безотносительно, но для причащенія, и лишь этой опредѣленной цѣлью явленіе Господа во св. дарахъ опредѣляется и ограничивается. На западѣ послѣ ереси Беренгарія, начиная примѣрно съ XII вѣка, развивается и совершенно чуждая древней церкви практика поклоненія св. дарамъ и ихъ особаго для этого выставления. Она стремится обратить явленіе Господа во св. дарахъ въ цѣляхъ причащенія въ явленіе Господа для пребыванія на землѣ въ опредѣленномъ мѣстѣ (Christus in pyxide). Здѣсь есть противлѣніе одновременно Тайной Вечери, и повелѣнію Господа, съ которымъ Онъ давалъ ученикамъ Свое тѣло и кровь: «пріимите, ядите... пійте отъ нея вси», а вмѣстѣ съ тѣмъ и Вознесенію, которымъ закончилось и пребываніе Его на землѣ.*)

Поклоненіе св. дарамъ, которые суть истинные тѣло и кровь Христовы, воздается въ православной церкви лишь на литургіи, когда св. дары износятся для причащенія, а далѣе при перенесеніи на жертвенникъ для потребленія (что соотвѣтствуетъ Вознесенію). Въ нихъ покланяются самому Господу въ явленіи Его въ св. Причастіи. Св. же дары, оставляемыя для причащенія больныхъ, т. наз. запасные (что соотвѣтствуетъ выдѣленію момента причащенія за предѣлы времени литургіи) не выставляются, но сокрываются въ дарохрани-

*) Въ католичествѣ существуетъ даже обычай освящать гостюю нарочито для оstenсorія, т. е. не для причащенія (она только потребляется священникомъ черезъ извѣстное время, однако въ иномъ порядке, нежели для причащенія: иными словами, ею никогда не причащаются). Правда, и здѣсь стремленіе католиковъ состоить въ томъ, чтобы, не довольствуясь причащеніемъ, удерживать Христа на землѣ, имѣть Его среди нась и поклоняться Ему. Отсюда особое «евхаристическое» благочестіе. Однако и католическому насилию не дано перемѣнить воли самого Христа, восхотѣвшаго дать себя лишь во св. причащеніи, и не въ иномъ явленіи Своемъ, и выставлениѣ св. даровъ для поклоненія остается лишь чрезмѣрнымъ расширениемъ евхаристіи чрезъ причащеніе не только устами, но и очами. (т. наз. «духовное причащеніе»).

тельницѣ, находящейся на престолѣ. Правда, когда они открываются для причащеніи, имъ воздается поклоненіе (какъ въ соотвѣтствующій моментъ литургіи), но этимъ оно и ограничивается. Православное отношеніе къ запаснымъ св. дарамъ практически выражается въ стремлениі не видѣть и не показывать, но сохранять ихъ въ сохранности не только какъ величайшую святыню, но и какъ величайшую тайну, — евхаристическое присутствие Христа на землѣ открывается, только когда происходитъ причащеніе.

Изложенное различіе католического и православного пониманія хорошо выражено въ слѣдующихъ словахъ св. Иоанна Дамаскина: «не вознесшееся тѣло приходитъ съ небесъ, а самъ хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Божію. *). Так же и въ Посл. вост. патр. чл. 17: «и это не потому, что тѣло Господа, находящееся на небесахъ нисходитъ на жертвенникъ, но потому, что хлѣбъ предложенія, приготовляемый порознь во всѣхъ церквяхъ и по освященіи претворяется и прелагается, дѣлается одно и то же съ тѣломъ, сущимъ на небесахъ». *Нисхожденіе* Христа на землю соотвѣтствуетъ возведенію земного вещества до возсоединенія съ прославленнымъ тѣломъ Господа. Міръ не является замкнутымъ и неподвластнымъ для Господа, и Онъ воленъ изъ любви къ человѣку возводить вещества этого міра до соединенія съ Собою, дабы вѣрующіе могли чрезъ это соединяться съ Нимъ самимъ. Какъ говорить св. Ириней Ліонскій, хлѣбъ, принимая благословеніе, есть «евхаристія состоящая изъ двухъ вещей, земного и небеснаго». Св. тайны даны намъ для причащенія и лишь въ причащеніи подается намъ единеніе со Христомъ: «ядый Мою плоть и піяй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ» (10.6,56).

*) Ср. Изл. Прав. вѣры. IV, 13.

Это, конечно, не означает, что тѣло и кровь Христовы являются таковыми только во вкушениі простыхъ хлѣба и вина, какъ это понимается въ протестантизмѣ. Причащеніе есть вкушеніе *тѣла и крови*, данныхъ Господомъ для пріобщенія. Изъ того, совершенно вѣрнаго, положенія, что хлѣбъ небесный не есть обыкновенная пища и требуетъ для себя достойнаго вкушения (иначе онъ вкушается въ судъ и осужденіе), дѣлается невѣрный, ибо преувеличенній, выводъ, что вѣрою собственно и установляется таинство, и ради того, чтобы освободить его пониманіе отъ механизированія, оно субъективируется.*). Церковь поэтому вѣруетъ, что преложеніе св. даровъ совершается для причащенія, но хлѣбъ и вино уже суть тѣло и кровь Христовы ранѣе и вѣдь причащенія, которое потому только и становится возможно. Господь присутствуетъ въ св. тайнахъ, и это реальное Его присутствіе есть общее вѣрованіе какъ православнаго, такъ и католическаго міра. Однако пониманіе этого реальнаго присутствія «*praeSENTia realis*» нуждается въ точнѣйшемъ изъясненіи, тѣмъ болѣе, что это есть понятіе схоластическаго, а не свято-отеческаго происхожденія. Что такое собственно есть это реальное присутствіе? Господствующее въ католичествѣ понятіе состоить въ томъ, что Господь присутствуетъ въ гостіи, правда, невидимо, безъ «акциденцій», однако, по существу совершенно такъ, какъ Онъ пребываетъ на небѣ одесную Отца. Поэтому Его явленіе равносильно возвращенію Его на землю послѣ Вознесенія. Въ этомъ смыслѣ гостія выставляется для поклоненія на алтарѣ, износится въ процессіяхъ, знаменуя Госпо-

*.) Это связано еще и съ отрицаніемъ жертвенного значенія евхаристіи въ протестантизмѣ. Господь самъ связалъ и отожествилъ причащеніе тѣла и крови Своей съ жертвеннымъ ихъ разъяріемъ и Своей крестной смертью: «смерть Господню возвѣщаете» (І Кор. II), говорить объ Евхаристіи ап. Павель.

да, пребывающего на земле. Православное же понимание реального присутствия состоит в томъ, что Господь, дѣйствительно, присутствуетъ во св. дарахъ, однако подаваемыхъ лишь для опредѣленной цѣли, именно причащенія, и лишь въ отношеніи къ этой цѣли, отъ которой совершенно неправильно это присутствіе отдѣлять. Присутствіе Господа открывается лишь въ причащеніи. Нельзя, вслѣдъ за католиками, совершенно отдѣлять это присутствіе отъ нарочитаго его назначенія и приравнивать его общимъ явленіямъ ученикамъ. Это различеніе можетъ быть показано даже и для Тайной Вечери: Господь здѣсь присутствовалъ среди учениковъ подобно тому, какъ Онъ присутствовалъ среди нихъ и въ Своихъ явленіяхъ по воскресеніи. Но одновременно съ этимъ, такъ сказать, непосредственнымъ присутствіемъ, Господь причастилъ и учениковъ Своимъ тѣломъ и кровію, т. е. явилъ для нихъ образъ и Своего таинственнаго присутствія въ причащеніи. Этимъ Господь *отличилъ* и даже противопоставилъ оба образа Своего присутствія, и ихъ неразличеніе или даже тенденціозное смѣшеніе и отожествленіе составляетъ главный порокъ католического разумѣнія. Нельзя также говорить, что это различеніе образовъ явленія, непосредственнаго и таинственнаго, превышаетъ мѣру доступнаго для человѣка вѣданія. Намъ дано это различеніе: Господь по Вознесеніи не присутствуетъ лично на земле и не является намъ какъ до него, но Онъ даетъ Себя во св. причащеніи, а *постольку* и присутствуетъ въ немъ. Стало быть, мы имѣемъ во св. причащеніи, съ одной стороны, истинное присутствіе самого Господа и поклоняемся Ему, а съ другой, это есть опредѣленное, конкретное присутствіе Господа *только* для причащенія, и мы не должны пытаться его распространить, отдѣляя отъ этой цѣли, что дѣлается въ католической адораціи. Отсюда слѣдуетъ, что поклоняться

св. дарамъ, молитвенно созерцать ихъ возможно только на Тайной Вечери, т. е. на Божественной літургії, гдѣ, помимо поямого причастія, и духовно сопричащаются всѣ вѣрные чрезъ это присутствіе.

Можетъ возникнуть общее сомнѣніе относительно того, умѣстно ли такъ ограничивать это присутствіе Господа во св. дарахъ прямою цѣлью причащенія. Однако таково есть прямое изволеніе Господа: пріимите ядите и пійте. Здѣсь нужно вспомнить вообще о томъ, что, хотя во всѣхъ таинствахъ церкви сдѣнаково преподается даръ Св. Духа, однако же во всѣхъ различный, и это различеніе такъ сказать спецификація явленія, совмѣщается съ единствомъ и самотожественностью Являющагося. Подобнымъ образомъ и въ Евхаристіи мы имѣемъ явленіе Христа на землѣ, однако также лишь ограниченное цѣлями причащенія. Мы поклоняемся св. дарамъ въ таинствѣ причащенія, ибо въ нихъ присутствуетъ Христосъ, подающій Себя причащающимся, однако мы не можемъ въ нихъ «прикасаться» Христу и не ищемъ Его удержать въ нашемъ общеніи.

Здѣсь напрашивается сопоставленіе, а вмѣстѣ и различіе св. даровъ и св. иконы. Какъ известно, въ иконоборческихъ спорахъ оно играло большую роль, т. к. иконоборцы почитали св. дары единственной иконой Спасителя, которой должно воздавать поклоненіе. Православные же (преп. Феодоръ Студитъ и др.) возражали, что именно св. дары не являются иконой, ибо въ нихъ присутствуетъ самъ Господь въ Своемъ тѣлѣ и крови. Икона, хотя и есть мѣсто благодатнаго присутствія Господа въ Его изображеніи, однако не есть личное присутствіе, какъ явленіе Самаго Господа. Она есть лишь явленіе Его силы или дѣйствія, почему иконѣ и приличествуетъ не богопочитательное служеніе, но «относительное» поклоненіе, какъ мѣсту при-

существія Господа. Это присутствіе силы Христа въ Его иконѣ также связано съ определеннымъ назначеніемъ, именно для молитвы предъ нею, обращающей къ самому Христу, а въ связи съ этимъ и для поклоненія (чрезъ лобызаніе, поставленіе свѣчей, кажденіе и под.). Св. же дары даны не для молитвы предъ ними, но для причащенія, и они не должны быть обращаемы въ икону.*)

Итакъ, вопросъ о преложеніи св. даровъ есть не космологический, но христологический, онъ ставится и разрѣшается въ предѣлахъ и на почвѣ христологии, именно на основаніи ученія о тѣлѣ Господа, земномъ и прославленномъ, до воскресенія и и послѣ воскресенія. Это ученіе о соотношеніи обоихъ состояній тѣлесности Господа менѣе всего рассматривалось въ богословіи. Настоящій этюдъ и представляетъ попытку вернуть вопросу его дѣйствительное содержаніе, которое приводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

1. Въ таинствѣ Евхаристіи земныя вещества хлѣбъ и вино прелагаются истинно въ тѣло и кровь Христовы.

11. Вслѣдствіе этого преложенія, хлѣбъ и вино со всѣми своими свойствами вообще перестаютъ быть веществомъ этого міра, ему принадлежать, но становятся истиннымъ тѣломъ и кровью Христовыми.

III. Это преложеніе совершается чрезъ соединеніе ихъ съ духовнымъ и прославленнымъ, изъ міра вознесшимся тѣломъ Господа, которое является въ нихъ на землѣ.

IV. Въ качествѣ земного вещества, евхаристическіе элементы для міра остаются хлѣбомъ и виномъ, между тѣмъ какъ прелагаясь они принадлежать уже тѣлу Христову, находящемуся въ

*) Кромѣ того, икона есть явный образъ, однако безъ тѣлеснаго присутствія Господа, св. же дары есть такое тѣлесное присутствіе, однако таинственное, т. е. безъ явнаго образа.

и выше этого міра, и тѣмъ возводятся къ метакосмическому бытію этого тѣла, являя собой тѣлесность Христа на землѣ.

V. Въ виду того, что тѣло Христово послѣ Вознесенія пребываетъ виѣ міра въ духовномъ прославленномъ состояніи (и, слѣд., земныхъ «акциденцій» не имѣть), преложеніе св. даровъ и не можетъ проявиться чувствено для міра. Хлѣбъ и вино, становясь тѣломъ и кровію Христовыми чрезъ соединеніе съ прославленнымъ духовнымъ тѣломъ Господа, и *не должны* измѣнять своего земного образа, ибо не къ нему относится это метафизическое измѣненіе. Однако они *всесцѣло*, безъ всякаго различія субстанціи и акциденцій или существа и «вида», прелагаются въ тѣло и кровь Господа.

VI. На основаніи этой полноты преложенія отпадаютъ всякія теоріи импанаціи, поскольку ими отрицается преложеніе, замѣняемое просто фактическимъ соединеніемъ (*consubstantiatio*) несоединимаго: хлѣба и вина, веществъ этого міра, и премірного тѣла Христова. Иными словами, это соединеніе можетъ выразиться лишь въ *преложеніи*, которое собственно и подразумѣвается, хотя и неудачно выражается, въ теоріяхъ импанаціи. Однако ихъ заслуга заключается въ томъ, что въ нихъ преодолѣвается идея физической конверсіи (или трансубстанціаціи) подставляемая вмѣсто преложенія, и тѣмъ становится на очередь вопросъ объ истинномъ соединенії.

VII. Общее основаніе для Евхаристического преложенія заключается въ томъ, что Господь прешелъ отъ земли, гдѣ имѣлъ земное тѣло, на небо, гдѣ имѣть тѣло небесное, удерживая связь со всѣми пройденными состояніями. Поэтому Онъ можетъ возвращаться и къ земному состоянію Своего тѣла чрезъ преложеніе. Евхаристію же Онъ установилъ, находясь еще на землѣ, для людей земныхъ, и для сего подаетъ имъ земное тѣло. Но за

гранью воскресенія, когда эта земная храмина сгоритъ, причащеніе будетъ совершаться непосредственно отъ духовнаго тѣла, о чёмъ и молимся предъ св. дарами: «подавай намъ истѣе Тебѣ причащатися въ невечернемъ дни Царствія Твоего».

Софіологическое истолкованіе евхаристического догмата.

Содержаніе евхаристического догмата, какъ мы видѣли, раскрывается чрезъ различеніе, а вмѣстѣ и отожествленіе разныхъ образовъ тѣлесности Спасителя. Тѣмъ самыемъ выдвигается вопросъ объ этой *тѣлесности вообще*, недостаточно обсужденный какъ въ эпоху христологическихъ споровъ, такъ и позднѣе. Согласно принятому мнѣнію, Господь воплотился, дабы вочеловѣчиться, и воплощеніе разсматривается преимущественно какъ средство къ вочеловѣченію, какъ уничиженіе Господа, пріявшаго на себя то, что Ему несвойственно: «Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчества бывъ и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ» (Фил. 2, 7). Однако уничиженіе относится лишь къ принятію на себя тварнаго «образа раба». Но вочеловѣченіе Господа имѣть и самостоятельный смыслъ, помимо искупленія. Воплощеніе Слова — *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, Слово плоть бысть — есть актъ, хотя и сверхъ естественный въ отношеніи къ миру и къ человѣку, но не противоестественный ни для міра, ни для Божества. Ибо противоестественное и невозможно, и уничиженіе Господа надо понимать лишь въ смыслѣ вольнаго себя умаленія, но не совлеченія, въ какой бы то ни было степени, Своего Божескаго естества (какъ это понимается въ кенотическихъ теоріяхъ). Ины-

ми словами, вочеловѣченіе въ извѣстномъ смыслѣ соотвѣтствовало собственной природѣ Слова, которое изначала было *человѣчно*: оно было «свѣтомъ человѣкамъ» (Іо.1,4), «просвѣщающимъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ» (1,9). Человѣкъ, носящій въ себѣ образъ Божій, имѣть для него Первообразъ въ Адамѣ съ небеси, и въ этомъ смыслѣ можно говорить о человѣчности Бога, который есть Первообразъ человѣка. Эта общая мысль о богообразности человѣка и, слѣдовательно человѣчности Бога въ примѣненіи къ богооплощенію означаетъ, что оно, хотя и осуществляется божественный планъ искупленія, но для себя имѣть основаніе въ самой человѣчности. Она по сотворенію своему призвана къ пріятію Логоса, причемъ въ этомъ не дѣлается насилия надъ человѣческимъ естествомъ, но лишь раскрывается вся его первозданная глубина.

Въ частности здѣсь наше вниманіе долженъ остановить вопросъ именно о *тѣлесности*. Богооплощеніе, какъ пріятіе человѣческаго тѣла отъ Духа св. и Маріи Дѣвы, не является ли противоестественнымъ для Бога, какъ Духа, какъ бы иѣкоторымъ онтологическимъ противорѣчіемъ? Если Богъ есть Духъ, то возможно-ли вообще для Него воплощеніе? Не содергитъ ли оно въ себѣ не только кенозиса или самоуничиженія, но и самоотрицанія? Можетъ ли упостась Логоса стать упостасью для человѣчески-тѣлеснаго естества Христова, и халкидонскій догматъ о двойствѣ природѣ при единствѣ упостаси не содергитъ ли въ себѣ прямого онтологического противорѣчія? Вотъ вопросъ, который неизбѣжно возникаетъ въ христологіи, смыкая ее съ софіологіей. Природа абсолютного божественного Духа устраниетъ-ли тѣлесность, какъ свое отрицаніе, или же, наоборотъ, ее въ себѣ объемлетъ и обосновываетъ? Иными словами, въ примѣненіи къ человѣку образъ Божій отри-

цается-ли или ограничивается-ли его тѣлесностью, или, наоборотъ, ею утверждается и въ ней раскрывается? На этотъ вопросъ даетъ положительный отвѣтъ самый фактъ богооплощенія, который, конечно, иначе былъ бы онтологически невозможенъ. Ангелы суть безплотные духи, но эта безплотность есть не только основаніе для ихъ іерархической вы-
соты въ силу близости къ Богу, но и ограниченности въ сравненіи съ человѣкомъ. *Без-плотность* здѣсь есть и извѣстное без силіе (онтологическое) духа, его природная ограниченность, т.е. не полнота образа Божія въ ангелахъ сравнительно съ человѣкомъ, хотя и они его имѣютъ. Здѣсь мы должны освободиться отъ привычныхъ предубѣждений и ассо-
ціацій, которые затемнили существо вопроса о тѣлесности Божіей, низведя ее до грубаго антропоморфизма и язычества. Христіанство, какъ вѣра въ совершенное богочеловѣчество, остается оди-
наково чуждо какъ ложному спиритуализму, такъ и материализму. Тѣло и тѣлесность въ существѣ своемъ вовсе не есть материальное и косное начало, плоть, которая подавляетъ и закрываетъ жизнь духа. Напротивъ, тѣло есть образъ и самооткровеніе духа, и Абсолютный Духъ можетъ имѣть и абсолютную тѣлесность, которая есть не что иное какъ Слава Божія. Она есть жизнь божественного тріупостаснаго субъекта, единосущной Троицы, которая имѣть ее не только въ идеальной возмож-
ности, *in potentia*, но и осуществляетъ ее въ дѣй-
ствительности, *in actu*, какъ абсолютное содержа-
ніе, міръ божественный. Отвергнуть это значило бы ограничить жизнь Божества субъективизмомъ, потенціальностью, не-бытиемъ. Богъ, живя Божественною жизнью, открываетъ Свое Божество. Это Божество въ Богѣ, Слава Божія, Софія, и есть эта Божественная тѣлесность, которая не только не противорѣчить духовности Божіей, но ее абсолютно осуществляетъ. Эта тѣлесность *столь же духовна*,

какъ и существо Божіе, отъ котораго она не отличается, но она при этомъ и совершенно конкретна, какъ образъ всѣхъ образовъ, организмъ идей, взятыхъ не только въ ихъ идеальномъ содержаніи, но и въ реальномъ существованіи, силою Слова, которымъ вся быша, и Духа Св. Животворящаго и въ этомъ смыслѣ какъ бы отълеснивающаго идеальные образы. Тѣлесность есть единство идеи и образа, содержанія и бытія, мысли и жизни, Слова и Духа, Которые открываютъ въ Своемъ двуединствѣ Отца, Бога открывающагося. Тѣлесность эта, Божественная Софія, присуща Св. Троицѣ, какъ единая жизнь Трехъ и жизнь каждой изъ упостасей въ отдѣльности какъ въ связи и единеніи съ другими. Начертаніе въ ней Образа Божія непосредственно дается Сыномъ, какъ образомъ Отца, но совершается Духомъ Св., какъ «образомъ Сына», и это есть образъ «небеснаго человѣка», ибо тѣлесность Божія, Софія, есть вѣчное человѣчество, сущее въ Божествѣ. Поэтому и воплощается и вочеловѣчивается на землѣ именно Сынъ Божій, какъ космургическая упостась по преимуществу, однако черезъ Духа Св., неразлучного отъ Него (хотя упостась Духа Св. и не вочеловѣчивается).

Человѣческая тѣлесность, въ себѣ микрокосмически содержащая «міръ стяженній», есть лишь образъ Божественной тѣлесности. Она входитъ въ полноту образа Божія и ей соотносительна. Поэтому богооплощеніе есть абсолютное осуществленіе въ человѣкѣ образа человѣческаго чрезъ соединеніе образа и Первообраза, и это есть истинный смыслъ Халкидонскаго догмата. Софійность человѣка раскрывается и осуществляется чрезъ богооплощеніе, черезъ соединеніе Софіи тварной съ Божественной. Богъ-Слово, пришедшій на землю, въ предвѣчности Своей не есть Богъ, чуждый тѣлесности, напротивъ, Онъ предвѣчно ее имѣеть въ Божественной Софіи, въ мірѣ Божественномъ. Это есть

Слава, которая сокрывается въ тѣлесности тварной, человѣческой. Эта тѣлесность Божественная, или Слава, является въ Преображеніи. И о ней же Господь говорить въ Своей первосвященнической молитвѣ.*). Что же именно воспріялъ Господь при воплощеніи Своемъ въ отношеніи тѣлесности? Не самую тѣлесность, какъ таковую, но тварный, міра свойственный образъ тѣлесности, «плоть». Земной человѣкъ, Адамъ, въ котораго облекся Господь, хотя и имѣетъ образъ Небеснаго Адама, но въ тварномъ естествѣ, въ тѣлѣ плоти, созданномъ изъ «земли», которая сотворена изъ не-сущаго, изъ ничего. Ему принадлежитъ поэтому и временность, и тлѣнность. Но при этомъ и тѣлу плоти присуща универсальность, оно есть міръ въ человѣческомъ образѣ. Ему присуще далѣе быть тѣломъ, т. е. образомъ духа, его художественной формой и реальнымъ бытіемъ, идеально-реальнымъ откровеніемъ духа. Это суть свойства и заданія абсолютной тѣлесности. Однако эти заданія въ полной мѣрѣ частью были не осуществлены, а частью и не осуществимы самимъ человѣкомъ. Созданіе человѣка, въ частности его тѣлесности, не было завершено въ 6 дней творенія, ибо предстоялъ еще образъ творенія не извнѣ, всемогуществомъ Божіимъ, но изнутри, чрезъ богооплощеніе. Главное свойство человѣческой тѣлесности состоитъ въ ея тварности и присущей ей немощи полубытія. Человѣческое тѣло, хотя и вышло изъ рукъ Творца уже имѣя въ себѣ всю полноту своего предначертанія, было немощнымъ прежде всего въ отношеніи силы жизни. Оно нуждалось въ пищѣ, тѣмъ свидѣтельствуя о своей неполнотѣ и незавершенности, и оно

*) «И иныѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого Славою, которую Я имѣль у Тебя прежде бытія міра». (10, 17, 5, ср. 24). Это относится непосредственно къ грядущему прославленію въ Воскресеніи и Вознесеніи и одесную Отца сѣдѣніи. И эта же слава сообщается въ воскресеніи и обоженному человѣческому естеству: «Славу», которую Ты далъ Мне, Я дать имъ». (22).

было, если не прямо смертнымъ, то и не бессмертнымъ. Оно не было духовнымъ тѣломъ, вполнѣ послушнымъ и прозрачнымъ для духа, но коснымъ, дебелымъ, материальнымъ, которое своею жизнью плѣняло и сковывало духъ. Оно было несовершенно и въ неполнотѣ своей, ибо допускало плотское размноженіе. И всей этой тварной незавершенностью своей сно было связано съ тѣмъ ничтожествомъ, изъ котораго создано, съ землей: «яко земля еси и въ землю отыдеши». Эта раздѣльность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сближеніе земли и тѣла свидѣтельствуетъ о незавершенности тѣла.

Однако въ этой землѣ, какъ первоматеріи, заключается онтологическая привилегія міра и человѣка, виѣбожественнаго его самобытія, которое виѣ Бога могло покоиться только на ничто, оплодотвореннаго словомъ Божімъ и ставшимъ землей.*.) Земное тѣло и есть вмѣстѣ съ тѣмъ собственное тѣло человѣка и творенія (отсюда инстинктивный паоось материализма). Тѣло человѣка есть «стяженный міръ» земного творенія, въ человѣкѣ имѣющій для себя впостасное бытіе. Впостась человѣческаго духа живеть и осуществляетъ себя чрезъ него въ этомъ мірѣ. Однако чрезъ первородный грѣхъ человѣческое тѣло потеряло свою софійную «славу»: «всѣ согрѣшили и лишены славы Божіей» (Рим. 3,23). Изъ царственнаго величія въ мірѣ человѣкъ низверженъ въ плѣнъ своего тѣла, которое подчинилось стихіямъ міра, вмѣсто служенія духу. Однако эта утрата человѣкомъ своей софійности, которая непосредственно выражается въ утратѣ владѣнія своимъ тѣломъ, его оплотленіи, относится только къ состоянію, а не къ существу. Софійное достоинство человѣка, а въ частности и человѣческаго тѣла, неистребимо, какъ неистребимъ Божій образъ. «Образъ есмь неизреченныея Твоєя славы, аще и язвы азъ ношу

*) Ср. объ этомъ въ моемъ «Свѣтѣ Невечернемъ».

прегрѣшениї». Поэтому оно можетъ и должно быть возстановлено, что и совершается чрезъ богооплощеніе, ибо Христосъ есть «снаситель тѣла» (Евр. 5, 23).

Господь, въ воспріятіи человѣческой плоти, свою Божественную тѣлесность, Софию, Славу, соединяетъ съ тварной тѣлесностью человѣческаго естества. Онъ воспріемлетъ ее подлинно и всецѣло, однако, кромѣ грѣха, т. е. того поврежденія, которое внесено въ ея *состояніе* грѣхопаденіемъ Адамовыемъ. Рожденный отъ Дѣвы, безмужно, Господь принимаетъ тѣло Адама, каково оно есть въ грѣхопаденія. Онъ живеть среди поврежденаго грѣхомъ міра, но это поврежденіе отражается на Его жизни только извнѣ, но не изнутри. Такъ, Онъ раздѣляетъ со всѣмъ человѣчествомъ потребность въ пищѣ, которая уже не подается для человѣка прямо отъ древа жизни и отъ деревьевъ райскихъ, но добывается въ потѣ лица. Онъ нуждается въ одеждѣ и кровѣ (хотя постоянно его и не имѣть). Онъ утомляется и страждеть. Однако собственное Его тѣло пребываетъ чистымъ и непорочнымъ, чуждымъ грѣховыхъ движений, не подверженнымъ болѣзнямъ и свободнымъ отъ неизбѣжности естественной смерти, ибо Господь пріялъ смерть крестную. Въ отношеніи безсмертія тѣло Господне было въ состояніи, соотвѣтственномъ Адаму до грѣхопаденія: Адамъ могъ не умереть, но онъ быль способенъ умереть, каковая возможность для него послѣ грѣха сдѣлалась дѣйствительностью. Безсмертнымъ же ему еще надлежало стать.

Итакъ, тѣлесность непадшаго Адама Господь воспріялъ въ Своемъ рождествѣ отъ Дѣвы и жилъ жизнью этого тѣла. Имѣя двѣ природы, Онъ имѣль и двѣ тѣлесности, божественную и человѣческую, которые имѣютъ одно основаніе въ Софіи. Первая тѣлесность, Божественная Софія, есть вѣчная Слава Божія, Свѣтъ несозданный, одѣяй «яко ризою»

Божество (божественная «энергія»). Строго говоря, она и не есть тѣло и уже ни въ какомъ смыслѣ не есть плоть (поэтому, конечно, нельзя сказать, что Господь имѣлъ два тѣла). Вторая тѣлесность тварная Софія, есть сотворенное изъ земли тѣло, человѣческая плоть *σαρ*. Тѣломъ человѣческимъ закрывалась Божественная Слава, Которую Господь, какъ Богъ, имѣлъ до созданія міра, предвѣчно и, конечно, по Божеству никогда ее не терялъ и не могъ утерять. Но по волѣ Своей Онъ могъ явить Славу Свою, Божественную, духовную, свѣтоносную тѣлесность, и сквозь завѣсу Своего человѣческаго тѣла, сдѣлавъ ее прозрачною для этого явленія. Это было на горѣ Преображенія. «Облачо», єаворскій свѣтъ, есть ощущительное явленіе Славы Божества. Это «явленіе Царствія Божія, пришедшаго въ силѣ», представляетъ собою предвареніе того, что вообще является дѣломъ Спасителя въ спасеніи тѣла. Это дѣло состоить въ томъ, что Онъ тѣло «уничиженія нашего преобразить сообразно тѣлу Славы Его (μετασκητάσει τῷ σώμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) силою (κοτὲ τὴν ἐνέργειαν), которойю Онъ дѣйствуетъ (ποιῶ δύνασθαι) и покоряетъ Себѣ все» (Фил. 3, 21).

Тѣло Адамово и безъ грѣхопаденія не должно было оставаться въ неизмѣнномъ, изначальномъ состояніи. Оно имѣло получить положительную силу бессмертія и облечься въ славу, актуально осуществить свою первозданную софійность. Намъ невѣдомо, каковы бы были пути этого преображенія тѣла Адама изъ душевнаго въ духовное, изъ смертнаго (хотя бы въ возможности) въ бессмертное, если бы не произошло грѣхопаденіе. Послѣ грѣхопаденія это преображеніе совершилось чрезъ искупленіе въ богооплощеніи. Господь совершилъ его въ Своемъ собственномъ тѣлѣ, а черезъ него и во всемъ человѣчествѣ, въ «спасеніи тѣла» черезъ Его воскресеніе.

Господь, новый Адамъ, осуществилъ духовное овладѣніе тѣломъ, вполнѣ его покоривъ велѣніемъ духа и сдѣлавъ его черезъ то сообразнымъ божественной Славѣ, Ему присущей по Божеству. Объ этомъ покореніи, которое выразилось и въ побѣдѣ надъ смертью, Господь предъ страстью Своей говорить въ прощальной бесѣдѣ какъ о Славѣ Своей, и въ началѣ ея («нынѣ прославися Сынъ Человѣческій»), и особенно въ концѣ, въ первосвященнической молитвѣ. Здѣсь Господь молить Отца, да прославитъ Его Славою, которую имѣлъ Онъ отъ созданія міра. Конечно, эта молитва, относящаяся къ страданію и воскресенію, не остается неисполненной, она сама свидѣтельствуетъ о свершении. Однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, она же свидѣтельствуетъ и о томъ, что въ состояніи земного уничиженія (кенозиса), облеченія въ ветхаго Адама, эта Слава не была свойственна Господу, конечно, не Божеству Его, но человѣческому естеству, во всемъ подобному нашему, кромѣ грѣха. Иными словами, было *несоответствіе* между состояніемъ тѣла и Славою, Божественной и человѣческой тѣлесностью, и въ этомъ несоответствіи именно и состоитъ уничиженіе, самоумаленіе Господа. Прославленіе же Его состоитъ въ установлении *соответствія* между божеской и человѣческой природой. Оно было чудесно, въ предвареніи грядущаго, явлено на горѣ Преображенія, и оно сдѣлалось уже неизмѣннымъ и постояннымъ въ Воскресеніи. Спасительный подвигъ Господа осуществляется прежде всего и непосредственно въ Его собственной человѣческой тѣлесности, которая измѣнилась, прославилась, оставаясь самотожественной. Подвигъ земной жизни Господа, завершенный Его крестною смертью, послушаніе Отцу даже до смерти являетъ такую полноту обладанія духа надъ тѣломъ, при которой тѣло вполнѣ само подчиняется духу. Возстановляется та внутренняя норма, ко-

торая предопредѣляетъ человѣка при твореніи, но которая нарушена въ его бытіи послѣ грѣхопаденія. И этимъ подвигомъ, вмѣстѣ съ обитаніемъ въ тѣлѣ Христовомъ Его Божества, это тѣло освятилось, стало одуховленнымъ, словомъ, получило способность сдѣлаться самимъ собою до конца въ Воскресеніи. Воскресеніе произошло совершительною силою Св. Духа, въ отвѣтъ на полную побѣду духа надъ тѣломъ, явленную воплощеннымъ Словомъ. Сошествіе Св. Духа, въ Благовѣщеніи предваряющее богооплощеніе, при Крещеніи предварившее земное служеніе, раскрываетъ свою совершительную силу въ Воскресеніи, а послѣ 40-дневнаго пребыванія на землѣ, въ Вознесеніи и въ Пятидесятницѣ. Въ Воскресеніи и неразрывно связаннымъ съ нимъ Вознесеніи нужно видѣть не только побѣду надъ смертью, но и прославленіе тѣла, его преображеніе; оно пріобрѣло состояніе духовнаго, бессмертнаго, вѣчно живого тѣла, которое, хотя какъ и все тварное, возникаетъ во времени, однако обрѣтаетъ уже неизмѣнность вѣчности. Оно тѣмъ самимъ становится, хотя и не тожественнымъ несотворенному (какъ сотворенное всегда остается инымъ нежели несотворенное), но соотвѣтственнымъ ему по состоянію, въ жизни единой упостаси Слова, соединяющей въ себѣ нераздѣльно и несліянно оба естества — божеское и человѣческое. Человѣческое естество достигаетъ того соотвѣтствія, котораго оно не имѣло еще въ Адамѣ, облекается славою (Это и есть то, что въ богословіи называется *περιχόρησις*). Правда и Адамъ до своего паденія былъ облеченъ славою, которой, вмѣстѣ съ потомствомъ, лишился въ грѣхопаденіи (Рим. 3,23). Однако это было только ея предвареніе, которое потому и могло быть утеряно, слава же бессмертія неотъемлема и переходитъ въ жизнь вѣчную.

Очень важно установить, что воскресеніе, какъ

прославлениі тѣла, хотя и является спасительнымъ дѣйствiемъ Бога надъ человѣкомъ и въ человѣкѣ (какъ и его сътворенiе), однако не есть онтологическое надъ нимъ насилие, въ противорѣчiе его естеству. Напротивъ, оно есть *исполненiе* того заданiя, которое, какъ творческая задача, вложена въ человѣческое естество при сътворенiи: человѣкъ въ воскресенiи становится богомъ *по благодати*, но это потому, что онъ и сътворенъ по образу Божиему, т. е. какъ человѣко-богъ. Тѣло человѣческое предназначено для славы бессмертiя при сътворенiи. Христово тѣло въ воскресенiи есть человѣческое тѣло, ставшее самимъ собою, какимъ оно предназначено быть, т. е. Славнымъ славою Божества. Христосъ имѣеть Свою Славу, софiйную Свою тѣлесность, если можно такъ выразиться, одну и ту же, но дважды: какъ несътворенную, божественно, и какъ данную обоженному творенiю, тварно. Софiя предвѣчна и тварна есть едина самотожественная Софiя, сущая въ Богѣ и въ мiрѣ, и Христосъ въ воплощенiи Своемъ соединилъ въ Себѣ Божество и мiръ упостаснымъ единенiемъ. Его тѣлесность, (или, на евхаристическомъ язы-
кѣ, *тѣло и кровь*) есть божественная Софiя, Слава Божiя, явленная не только въ Богѣ, но и въ творенiи.*)

Какъ мiръ, сътворенный Богомъ, является со-

*) Попутно можно указать, что и Богоматерь, прославленная въ воскресенiи Своемъ и вознесенная на небеса съ тѣломъ, имѣеть такую же прославленную, софiйную тѣлесность, какъ и Ея Сынъ, которому Она дала человѣческое тѣло. Прославленiе Христомъ человѣческаго тѣла, ранѣе, чѣмъ проявиться во всемъ человѣческомъ родѣ въ воскресенiи («съется въ тѣлѣни, возрастаетъ въ славѣ»), проявляется въ Богоматери, Которая имѣеть, какъ Мать, какъ бы одно тѣло съ Сыномъ. Однако это воскресенiе и прославленiе имѣеть уже иное основанiе, оно не самоначальное, но производнос, совершается силою Воскресенiя Христова и есть возсоединенiе съ Нимъ, въ Его Славѣ: Богоматерь сѣдитъ одесную Сына, сѣдящаго одесную Отца. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ прославленiи Маріи, которая есть и Матерь всего человѣческаго естества, предвоскресъ уже и весь человѣческий родъ).

фійнимъ въ своемъ основаніи и предѣльномъ заданіи («будеть Богъ вся во всѣхъ»), такъ и человѣческое тѣло вообще, и въ частности человѣческое тѣло Христово, софійно и сообразно Божеству, предназначено для славы и совершенно прославляется во Христѣ, въ которомъ тварная и Божественная Софія отожествляются. Господь, исполняя всякую правду, исполняетъ въ Себѣ и правду тѣла, давая ему всю принадлежащую ему славу, совершенную софійность.

Въ этомъ смыслѣ тѣло и кровь Христовы, подаваемыя Имъ въ божественномъ причащеніи, имѣть силу Божественной софійности, которая соединяетъ небесное тѣло и земное вещество. Господь, возносясь на небо и удаляясь изъ міра, не упраздняетъ Своей связи съ міромъ, но ее утверждаетъ, возводя къ премірному вѣчному бытію. Его тѣлесность, сущая въ небесахъ, проницаетъ все твореніе («дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли») и нерасторжима съ нимъ. Поэтому и вещество этого міра, хлѣбъ и вино, могутъ быть возводимы Духомъ Св., по заповѣди Господа, въ состояніе тѣлесной софійности, т. е. становиться тѣломъ и кровію Господа. Въ свѣтѣ этихъ соотношеній предложеніе св. Даровъ можетъ быть понято какъ совершенное ософиеніе мірового вещества, хлѣба и вина, черезъ соединеніе ихъ съ прославленнымъ, духовнымъ тѣломъ Господа. Хлѣбъ и вино, принадлежа этому міру, тѣмъ самыемъ онтологически сопричастны земному тѣлу Іисуса, которое Онъ имѣлъ, находясь въ этомъ мірѣ, и на этой сопричастности основана онтологическое возможность ихъ преложенія. Но эта сопричастность ихъ тѣлу Іисусову свидѣтельствуетъ и объ ихъ изначальной софійности, которая есть основаніе створенія міра. Но эта софійность закрывается всей косностью и непрозвѣтленностью мірового вещества, непослушнаго и противящагося велѣніямъ духа. Однако она уже

побѣждена и преодолѣна чрезъ Воскресеніе Христово и не существуетъ въ новомъ Адамѣ, таящемъ въ себѣ новую землю и новое небо, новый міръ въ прославленной тѣлесности Его. Это преображеніе твари, соотвѣтствующее второму пришествію Спасителя, совершается въ Божественной Евхаристії *таинственно*, т. е. явно лишь для очей вѣры, надѣяния евхаристическимъ веществомъ. То, что совершается въ таинствѣ, имѣеть въ концѣ временъ совершиться во всемъ мірѣ, который есть тѣло человѣчества, а послѣднее есть и Тѣло Христово.*)

Протоіерей С. Булгаковъ.

*) По связи съ этимъ слѣдуетъ понимать и ософиеніе или предѣльное освященіе твари въ прославленіи Богоматери. Плоть Богоматери есть само земное тѣло Господа, которое Онъ воспринялъ отъ Ней Духомъ Святымъ. Конечно, плоть Господа чужда первороднаго грѣха и освящается, единеніемъ съ Божествомъ Его, но вмѣстѣ съ тѣмъ она относится, какъ и плоть Богоматери, къ тому самому міру, которому принадлежитъ и евхаристическое вещество, хлѣбъ и вино. И въ этомъ смыслѣ, причащаясь тѣла и крови Христовыхъ, мы входимъ втаинственіе въ природное общеніе и съ Богоматерью, совкушаляемъ въ тѣлѣ и крови Христовыхъ и плоть Богоматери. Съ другой стороны, воскресеніе Ея силою Христа и, конечно, Св. Духа, вмѣстѣ съ вознесеніемъ Ея во плоти на небо и одесную Сына сидѣніе свидѣтельствуетъ о томъ, что тѣло Ея сдѣлалось подобнымъ тѣлу Сына, Ея, т. е. прославленнымъ, духовнымъ, ософиеннымъ, способнымъ пребывать на небесахъ. Если такъ, то съ нимъ произошло преображеніе, которое есть и преложеніе, однако обратное тому, какое мы имѣемъ въ Евхаристіи. Тамъ прославленное тѣло Христово, нисходя въ міръ и возвращаясь къ естеству, прелагаетъ въ себя міровое вещество хлѣба и вина, а здѣсь земное тѣло Богоматери прелагается въ небесное, подобное тѣлу Христову и съ Нимъ сопрѣбывающе. Но за всеобщимъ воскресеніемъ преображеніе тѣла земного или душевнаго въ небесное или духовное распространится и на весь человѣческій родъ, и сыны воскресенія будутъ, находясь въ непосредственномъ тѣлесномъ единствѣ съ Богоматерью, возглавляться Ею, а, будучи въ непосредственномъ общеніи съ Господомъ, истрѣя причащаться Его уже не вѣнчимъ, но внутреннимъ вкушеніемъ въ общеніи жизни. т. о. путь отъ небесной Софіи къ земной проходится въ двоякомъ направлѣніи: отъ земли на небо и съ неба на землю.

ИЗЪ ЭТЮДОВЪ О ЯКОВЪ БЕМЕ.

Этюдъ II. Ученіе о Софії и андрогинѣ. Я. Беме и русскія софіологическія теченія.

I.

Беме принадлежитъ самое замѣчательное и въ сущности первое въ исторіи христіанской мысли ученіе о Софії. Ему дана была тутъ совершенно оригинальная интуиція. Софіология Беме не можетъ быть объяснена вліяніями и заимствованіями.*). Если въ интуиції *Ungrund*'а Беме видить тьму въ основѣ бытія, то въ интуиції Софії онъ видитъ свѣтъ. Бемевское пониманіе Софії имѣеть свою теологическую и космологическую сторону, но оно все же по преимуществу антропологическое. Софія связана для него съ чистымъ, дѣвственнымъ, цѣломудреннымъ и цѣлостнымъ образомъ человѣка. Софія и есть чистота и дѣвственность, цѣлостность и цѣломудріе человѣка, образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ. Ученіе о Софії неотрывно у Беме отъ ученія объ андрогинѣ, т. е. первоначальной цѣлостности человѣка. Софійность и есть въ сущности андрогинность. Человѣкъ имѣеть андрогинную, бисексуальную, муже-женственную природу. Человѣку присуща Софія, т. е. Дѣва. Грѣхопаденіе и есть потеря своей Софіи-Дѣвы, которая отлетѣла на небо. На землѣ же

*.) Койрэ не можетъ найти источника, изъ которого Беме взялъ свое ученіе о Софії.

возникла женственность, Ева. Человѣкъ тоскуетъ по своей Софіи, по Дѣвѣ, по цѣлостности и цѣломудрію. Половое существо есть существо разорванное, утерявшее цѣлостность. Въ своемъ ученіи обѣ андрогинѣ Беме стоитъ въ той же линіи, что «Пиръ» Платона, что Каббала. «Siehe, ich gebe die ein gerecht Gleichniss: du seist ein Jungling oder Jungfrau, wie denn Adam alles beides in einer Person war.**) Особенность ученія Беме о Софіи въ томъ, что оно есть прежде всего ученіе о Дѣвѣ и дѣвственности. Божественная Премудрость въ человѣкѣ есть дѣвственность души, Дѣва, утерянная человѣкомъ въ грѣхопаденіи и сияющая на небѣ. «Die Seele sollte sein Schone Jungling, der geschaffen war; und die Kraft Gottes die Schöne Jungfrau, und das Licht Gottes die Schöne Perlen — Krone damit wollte die Jungfrau den Jungling schmücken.***) Адамъ, который изначально былъ андрогиномъ, въ грѣхопаденіи по своей винѣ утерялъ свою Дѣву и приобрѣлъ женщину. «Adam hat durch seine Lust verloren die Jungfrau, und hat in seiner Lust empfangen das Weib, welche ist eine cagastische Person; und die Jungfrau wartet seiner noch immer dar, ob er will wieder treten in die neue Geburt so will sie ihn mit grossen Ehren wieder annehmen.****) Ева — дитя этого мира и создана для этого мира. «Die Heva ist zu diesem zerbrechlichen Leben geschaffen worden; denn sie ist die Frau dieser Welt.*****) Андрогинность есть образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ. «Allein das Bild und Gleichniss Gottes, der Mensch, welcher die züchtige Jungfrau der Weisheit Gottes in sich hatte: so drang der Geist dieser Welt also hart auf die Bildniss noch der Jungfrau, hiermit seine Wun-

*) III. B. «Die drei Principien gottlichen Wesens». стр. 112.

**) III. B. Стр. 115.

***) III. B. стр. 117.

****) III. B. Стр. 187.

der zu offenbaren, und besass den Menschen, davon er erst seine Namen Mensch kriegte, als eine vermischt Person».*) Первородный, чистый образъ человѣка есть образъ Дѣвы-юноши. Софійность есть конститутивный признакъ человѣка, какъ цѣльного существа. Дѣва и есть Божественная Премудрость. Вотъ наиболѣе ясное опредѣленіе Софіи у Беме: «Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau, nich ein Weib, sondern die Zucht und Reinigkeit ohne Makel, und stehet als ein Bildniss Gottes, ist ein Ebenbild der Dreizahl».***) Въ другомъ мѣстѣ говорится: «Und die Jungfrau der Weisheit Gottes, welche Gott der Vater durch Wort auspricht, ist der Geist des reinen Elements, und wird darum eine Jungfrau gennant, dass sie also Züchtig ist und nichts gebieret, sondern als der flammende Geist im Menschen — Leibe nicht gebieret».****) Вотъ еще соотвѣтствующія мѣста: «Dieses Ausgesprochene ist ein Bildniss der H. Dreizahl, und eine Jungfrau, aber ohne Wesen, sondern eine Gleicheniss Gottes: in dieser Jungfrau eroeffnet der heilige Geist die grossen Wunder Gottes des Vaters, welche sind in seinen verbargenen Siegeln».*****) «Die Weisheit Gottes welche ist eine Jungfrau der Zierheit und Ebenbild der Dreizahle, ist in ihrer Figur eine Bildniss gleich den Engeln und Menschen, und nimmt ihren Urstand imCentro auf dem Kreuz, als eine Blume des Gewächses aus dem Geiste Gottes».******) Многократно повторяетъ Беме, что «Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau». Софія, вѣчная Дѣва, дѣвственность есть небесный элементъ въ человѣкѣ. Беме опредѣленно учитъ, что Софія не сотворена. «Die Jungfrau ist ewig, ungeschaffen, und ungeboren:

*) III. B. Стр. 188.

**) См. IV B. «Vom dreifachen Leben des Menschen». Стр. 70.

***) См. III. B. Стр. 295.

****) IV B. Стр. 69.

*****) IV B., Стр. 21.

sie ist Gottes Weisheit und ein Ebenbild der Gottheit.»*) Поэтому для Беме и человѣкъ болѣе, чѣмъ тварь, въ немъ есть вѣчный, небесный, божественный элементъ, элементъ софійный. Душа была дѣвой, человѣкъ сотворенъ съ дѣвственной, цѣломудренной душой, т. е. ему соображенъ небесный, божественный элементъ. Софію Дѣву нужно искать въ человѣкѣ. «Denn er weiss die Jungfrau nun nirgends zu suchen als im Menschen, da er sie zum ersten hat erblicket.**) Этимъ опредѣляется по преимуществу антропологический характеръ учения о Софіи. Появление человѣка-андрогина, муже-дѣвы и появление земного полового человѣка, мужчины и женщины, — разные моменты антропогонического и космогонического процесса, разные этапы міротворенія. Между этими моментами лежитъ катастрофа. Земной человѣкъ имѣеть небесное предсуществование. «Die Bildniss ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen, nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war vor seiner Heven, welche bedeutet den irdischen Menschen, darzu thierisch: denn nichts bestehet in der Ewigkeit, was nicht ewig gewesen ist».***) Андрогинный, софійный образъ Адама и есть небесное предсуществование человѣка. Потому только онъ и наслѣдуетъ вѣчность. «Adam war nur seiner Eva die züchtige Jungfrau, kein Mann und kein Weib, er hatte beide Tincturen, die in Feuer und die im Geiste der Sanftmuth und hätte konen selber auf himmlische Art, ohne Zerreissung, geboren, wäre er nur in der Proba bestanden. Und wäre je ein Mensch aus dem andern gebaren werden auf Art, wie Adam in seiner jungfraelichen Art ein Mensch und Bildniss Gottes ward:

*) См. IV B. Стр. 156.

**) См. II. B. Стр. 141.

***) IV. Стр. 96.

denn was aus dem Ewigen ist, das hat auch ewige Art gebären, sein Wesen muss ganz aus dem Ewigen gehen, sonst bestehet nichts in Ewigkeit».*.) Человѣкъ уснулъ въ вѣчности и проснулся во времени. Онъ не во времени впервые явился, онъ дитя вѣчности. Софійность, андрогинность, муже-дѣвственность и есть знакъ вѣчности въ человѣкѣ. Утеря человѣкомъ Дѣвы, т. е. андрогинного обрата, есть утеря рая. «Adam war ein Mann und auch eim Weib, und doch der keines sondern eine Jungfrau, voller Heuscheit, Zucht und Reinigkeit, als das Bild Gottes; er hatte beide Tincturen vom Feuer und Licht in sich, in welcher Conjunction die eigene Liebe, als das jungfräuliche Centrum stand, als der Schœne paradiseischem Rosen, — und Lustgarten, darinnen er sich selber liebete».***) Образъ Божій есть «mäniche Jungfrau», не женщина и не мужчина.****) Падшая душа восклицаетъ: «Gieb mir zu trinken deines üsssen Wassers der ewigen Jungfrauschaft».*****)

Дѣвственность человѣка не означаетъ оторванности и изолированности мужской природы отъ женской и женской отъ мужской, а наоборотъ соединенность ихъ. Дѣвственный человѣкъ не половой человѣкъ, не разорванный человѣкъ, не половина. И мужчина и женщина — половые, т. е. половинныя, разорванныя существа. Аскетизмъ и отрѣщенность каждой изъ половинъ, мужской и женской, не есть еще цѣльность и дѣвственность, не есть еще возвращеніе человѣку его утерянной Дѣвы. Таковъ выводъ изъ ученія Беме о Софіи и андрогинѣ. Ученіе о Софіи и есть въ сущности учение объ андрогинѣ. Въ этомъ своеобразіе Беме. Мистическая интуиція Беме объ андрогинѣ можетъ

*.) IV В. Стр. 261.

**) См. V. B. «Mysterium magnum». Стр. 94.

***) V. B. Стр. 140

****) V. B. Стр. 409.

быть подтверждена современной наукой, которая принуждена признать бисексуальность человѣческой природы. Половая дифференціація мужской и женской природы не имѣетъ абсолютного характера.*). Человѣкъ есть двуполое существо, но съ разной степенью присутствія мужского и женского принципа. Существо, которое было бы абсолютнымъ мужчиной или абсолютной женщиной, т. е. абсолютно половеннымъ, не было бы человѣкомъ. Женщина, которая не заключала бы въ себѣ никакого мужского элемента, была бы не человѣкомъ, а космической стихіей, въ ней не было бы личности.**) Мужчина, который не заключалъ бы въ себѣ никакого женского элемента, быть бы существомъ отвлеченнымъ, лишеннымъ всякой космической основы и связи съ космической жизнью. Природа личности андрогина, она конструируется сочетаніемъ мужского и женского принципа. Но мужской принципъ по преимуществу антропологической и творческой, женскій же принципъ по преимуществу космической и рождающей. Въ этомъ направленіи могутъ быть развиваемы интуитивные прозрѣнія Беме. Мистический смыслъ любви и заключается въ исканіи андрогинного образа, т. е. цѣлостности, которая недостижима въ предѣлахъ замкнутой психо-физической организаціи человѣка и предполагаетъ выходъ изъ нея.***) Андрогинный образъ человѣка не имѣетъ адекватного физического образа на землѣ, въ нашихъ природныхъ условіяхъ. Гермафродитизмъ есть отврати-

*) Школа Фрейда благопріятствуетъ такому пониманію относительности половой дифференціаціи. Фрейдъ утверждаетъ, что поль разлитъ во всемъ организмѣ человѣка.

**) О женскомъ и мужскомъ началѣ совершенно геніальная идея высказалъ Бахоффенъ. Въ соотношениіи мужского и женского началъ онъ видѣтъ символику соотношенія между солнцемъ и землею, духомъ и плотью. См. прекрасное изложеніе Бахоффена въ книгѣ Georg Schmidt «Bachhoffens Geschichtsphilosophie» 1929.

***) Въ этомъ отношеніи очень замѣчательна статья Вл. Соловьевъ «Смыслъ Любви».

тельная и болѣзненная каррикатура. Миѣь обѣ андрогинѣ принадлежитъ къ самыи глубокимъ и древнимъ миѳамъ человѣчества. Онъ оправдывается и болѣе углубленнымъ, эзотерическимъ толкованіемъ книги Бытія, хотя и не свойственъ господствующимъ богословскимъ ученіямъ. Ученіе обѣ андрогинѣ можно найти въ Каббалѣ. Боятся ученія обѣ андрогинѣ и отрицаютъ его тѣ богословскія ученія, которыя вслѣдствіе экзотерического своего характера отрицаютъ Небеснаго Человѣка, Адама Кадмона и учатъ лишь о земномъ, натуральномъ, эмпирическомъ человѣкѣ, т. е.. признаютъ лишь ветхозавѣтную антропологію, построенную рестроспективно съ точки зрењія грѣха. Беме же раскрывалъ небесную, серафическую антропологію, небесное происхожденіе человѣка. Антропологія Беме связана съ христологіей. Его христологія и маріологія связаны съ ученіемъ о Софіи и андрогинѣ.

Беме рѣшительно училъ обѣ андрогинности Христа. «Er weder Mann noch Weib war sondern eine mÃ¤nnliche Jungfrau».*.) Беме училъ, что Богъ сталъ вполнѣ личностью лишь во Христѣ, во Второй Упостаси, и потому уже Христосъ долженъ быть андрогиномъ, дѣвой-юношой, т. е. образомъ совершенной личности.**) Христосъ не только самъ не былъ мужчиной или женщиной въ нашемъ земномъ смыслѣ, но Онъ и нась освободилъ отъ власти мужского и женского. «Christus am Kreuz unser jungfraulich Bild wieder erlosete vom Manne und Weibe, und mit seinem himmlischen Blute in gÃ¶ttlicher Liebe tingirte».***) Христосъ преобразилъ злую природу Адама.****) Вслѣдь за Ап. Павломъ Беме все время учить обѣ Адамѣ и Христѣ, о Ветхомъ

*) V. B. «Mysterium Magnum». Стр. 464.

**) V. B. Стр. 32.

***) V. B. Стр. 101.

****) V. B. Стр. 133.

и Новомъ Адамъ. «Christus wurde ein Gottmensch und Adam und Abraham in Christo ein Mensch-gott.*.) Это и значить, что Богъ вочеловѣчил-ся, чтобы человѣкъ обожился. У Беме можно найти элементы того ученія о Богочеловѣчествѣ, которое въ русской мысли главнымъ образомъ развивалъ Вл. Соловьевъ. Христосъ въ своей человѣческой самости умеръ въ Божьемъ гнѣвѣ и воскрѣстъ въ вѣчности въ Божьей волѣ.***) Человѣческая природа должна оставаться. «Verstet, dass die Natur des Menschen soll bleiben, und ist nicht ganz von Gott verstößen, dass also ein ganz fremder neuer Mensch sollte aus dem Alten entstehen; sondern aus Adams Natur und Eigenschaft, und aus Gottes in Christi Natur und Eigenschaft, dass der Mensch sei ein Adam — Christus; und Christus ein Christus-Adam; ein Menschgott, und ein Gott-mensch».****) Тутъ, конечно, слова Человѣкобогъ и Богочеловѣкъ имѣютъ другой смыслъ, чѣмъ у Достоевскаго. Беме дерзновенно доводить до конца христіанское ученіе объ Адамъ и Христѣ. «Nun ist aber doch Adam in seiner Natur, und Christus in der gütlichen Natur eine Person worden, nur ein einiger Baum.*****) Это и есть то, что я называю христологіей человѣка.******) Во Христѣ человѣкъ возносится до небесъ, до Св. Троицы. Человѣкъ-Адамъ чрезъ умирание злой воли превращается во Христа.******) Но это не значитъ, что по Беме Христосъ былъ лишь обоженнымъ человѣкомъ. Христосъ — вторая Упостась Св. Троицы, но второй Упостаси присуща небесная человѣчность. Въ традиціонномъ богословіи никогда не было дове-

*) V. B. Стр. 287.

**) V. B. Стр. 316.

***) V. B. Стр. 420.

****) V. B. Стр. 421.

*****) См. мою книгу «Смыслъ творчества. Опытъ оправденія человѣка».

******) V. B. Стр. 528.

дено до конца учение о томъ, что Христосъ былъ второй Адамъ. Экзотерический характеръ богословія опредѣлялся грѣховной подавленностью человѣка. Беме пытался увидать дальше и глубже, но выражаетъ то, что онъ видитъ, антиномически, противорѣчivo, а иногда и замутненно. Изначально чувствовалъ онъ, что человѣкъ живеть въ трехъ мірахъ, въ тьмѣ, въ свѣтѣ и въ мірѣ виѣшнемъ.*). Отсюда рождается трудность созерцанія и знанія человѣка, свѣтъ искажается тьмой и міромъ виѣшнимъ. Но Христосъ по Беме взялъ свою человѣчность не только съ неба, но и съ земли, иначе онъ остался бы намъ чуждъ и не могъ бы насъ освободить.**) Беме не былъ монофизитомъ. Онъ говорить о Христѣ: «Also verstehest du, dass dieser Engel grösser ist als ein Engel im Himmel denn er hatte (1) einen himmlischen Menschenleib, und hat (2) eine menlische Seele, und (3) hat er die ewige Himmelsbraut, die Jungfrau der Weisheit, und hat (4) die heilige Trinität; und Jungfrau wir recht sagen: Eine Person in der heiligen Dreifaltigkeit im Himmel, und ein wahrer Mensch im himmel, und in dieser Welt ein ewiger König, ein Herr Himmels und der Erden».****) Вочеловѣченіе Христа приводить къ тому, что человѣчество его присутствуетъ вездѣ. «Nun so er denn Mensch ist worden, so ist ja seine Menschheit überall gewesen, wo seine Gottheit war; denn du kannst nicht sagen, dass ein Ort im Himmel und in dieser Welt sei, di nicht Gott sei: wo nun der Vater ist, da ist auch sein Herz in ihm, da ist auch der heilige Geist in ihm. Nun ist sein Herz Mensch worden, und ist in der Menschheit Christi»****.). Эта мысль о повсемѣстномъ присутствіи Христа и вочеловѣченіи его во всей

*.) См. Т. I. «Der Weg zu Christo». В. Стр. 104.

**) III. В. Стр. 302.

***) III. В. Стр. 307.

****) III. В. Стр. 316.

жизни въ русской религіозной мысли очень близка Бухареву. Ученіе Беме объ умираниі ветхаго Адама и о возрожденіи во Христѣ вполнѣ соотвѣтствуетъ традиціонному христіанскому ученію. Онъ учитъ о второмъ рожденіи и о томъ, что Христосъ уже живеть въ человѣкѣ, какъ учили всѣ христіанскіе мистики. Это есть развитіе мысли Ап. Павла. Онъ часто говоритъ, что «wohnet denn Christus in Adam, und Adam in Christi». Сближеніе между Богомъ и человѣкомъ, небомъ и землей представляется Беме самыи существомъ христіанства. «Gott muss Mensch werden. Mensch muss Gott werden, Himmel muss mit der Erde Ein Ding werden, die Erde muss zum Himmel werden».*). Отсюда видно до какой степени невѣрно обвиненіе Беме въ склонности къ манихейскому дуализму. Для Беме характерно, что онъ всегда искалъ спасенія отъ зла въ сердцѣ Иисуса Христа и находилъ въ Немъ силу освобожденія и преображенія міра. Но наиболѣе оригинально въ христологіи Беме — это ея связь съ ученіемъ о дѣвственности, т. е. софійности, и вытекающая отсюда маріология. Интуиція Софіи и андрогиннаго образа человѣка остается основной интуиціей свѣта у Беме, какъ интуиція «Unggrund»а основной интуиціей тьмы.

II.

Беме глубоко чувствовалъ, что самое существо христіанства связано съ тѣмъ, что Христосъ родился отъ Дѣвы и Духа Св., и въ этомъ онъ глубоко отличается отъ позднѣйшаго протестантизма, потерявшаго вѣру въ дѣвственность Божіей Матери, да и отъ самого Лютера, которому было чуждѣ культь Божіей Матери. Когда Беме впервые

*.) IV. B. «De Signatura Rerum». Стр. 374.

услыхаль слово «Idea», онъ воскликнулъ: я вижу чистую небесную Дѣву. Это и была интуиція Софіи. Богъ сталъ человѣкомъ въ дѣственности. «Und in dieser lebendigen Jungfrauenschaft, als in Adams himmlischer Motrice, ward Gott Mensch.**) Чтобы Богъ вошелъ въ нашъ міръ, въ родѣ Адама и Евы должна была появиться чистая Дѣва. «Sollte uns armen Heva Kindern nun geraten werden, so musste eine andere Jungfrau kommen, und uns einen Sohn gebären, der da wäre Gott mit uns, und Gott in uns.***) Софіологія Беме конкретизируется въ маріологии. Послѣ грѣхопаденія человѣка Дѣва Софія отлетаетъ отъ него на небо, на землѣ же появляется женщина Ева. Дѣва Адама превращается въ жену Адама и въ женѣ остается лишь элементъ дѣственности.****) Дѣва-Софія возвращается на землѣ въ Маріи, въ Божіей Матери. Свою непорочную дѣственность Марія получаетъ не отъ своего рода, не отъ рожденія своего отъ проматери Евы, а отъ Небесной Дѣвы. На нее нисходитъ и воплощается въ ней Софія. «Also auch sagen wir von Maris: sie hat ergriffen die heilige, himmlische, ewige Jungfrau Gottes, und angezogen das reine und heilige Element mit dem Paradies, und ist doch wahrhaftig eine Jungfrau in dieser Welt, von Ioachim und Anna gewesen. Nun aber wird sie nicht eine heilige, reine Jungfrau genannt nach ihrer irdischen Geburt: das Flesch, das sie von Ioachim und Anna hatte, war nicht rein ohne Makel; sondern nach der himmlischen Jungfrau ist ihre Heiligkeit und Reinigkeit.*****) И дальше: «Die Seele Maria hat die himmlische Jungfrau ergriffen, und dass die himmlische Jungfrau hat der Seele Maria das himmlische neue, reine Kleid des

*) V. B. Стр. 465.

**) III B. Стр. 296.

***) V. B. Стр. 327.

****) III B. «Die drei Principien gottliche Wesens». Стр. 298.

heiligen Elements, aus der Zuchtigen Jungfrauen Gottes als aus Gottes Barmherzigkeit, angezogen, als einen wiedergebornen Menschen».*.) Дѣва у Беме пребываетъ на небѣ: «Die Jungfrau aber, als die gottliche Kraft, stehet im Himmel».***) Въ маріологии Беме чувствуются очень сильные католические элементы. У Беме есть настоящій культь Божіей Матери, совершенно чуждый протестантскому міру. Въ нѣкоторыхъ своихъ формулировкахъ Беме очень приближается къ догмату непорочнаго зачатія. Онъ признаетъ дѣйствіе особаго акта Божіей благодати на Дѣву Марію, какъ бы изымающее ее изъ грѣшнаго рода Евы. Конечно, формулировка Беме не соотвѣтствуетъ требованіямъ рациональной четкости католической теологии, но по существу онъ очень близокъ къ католическому культу Дѣвы Маріи. Беме признаетъ два элемента въ Маріи — небесный, отъ Софіи, отъ вѣчной Дѣвственности, и земной — отъ Адама и Евы. Небесный, дѣвственный элементъ въ ней побѣдилъ.***) Отличіе Бемевской точки зрѣнія отъ католического догмата въ томъ, что догматъ непорочнаго зачатія смотритъ на Дѣву Марію инструментально, какъ на орудіе Божіяго Промысла о спасеніи, Беме же видитъ тутъ борьбу противоположныхъ элементовъ. Схожденіе Небесной Дѣвы въ Марію есть дѣйствіе Духа Св., «Himmlische Jungfrau ist ein Glost und Spiegel des H. Geistes».****) Образъ Маріи для Беме есть тоже андрогинный образъ, какъ и всякий дѣвственный, цѣлостный образъ. У Беме не было культа вѣчной женственности, но былъ культь вѣчной дѣвственности. Культь Дѣвы и есть культь Софіи, Премудрости Божіей, ибо Премудрость Божія и есть вѣчная,

*.) III В. Стр. 298-9.

**) III В. Стр. 119.

***) См. VI. В. Стр. 206.

****) VI. В. Стр. 697.

небесная Дѣва. Женственная природа Евы не можетъ быть предметомъ почитанія и она не премудра, не софійна, но въ ней есть элементъ софійности, т. е. дѣвственности.

Софіология Беме не носить родового характера, она не связана съ рождающимъ поломъ. Свято и спасительно для міра лишь рожденіе отъ Дѣвы и Духа Св. Но рожденіе Христа Дѣвой преображаетъ и освящаетъ женскую природу, освобождаетъ отъ дурной женственности. «Darum ward Christus von einer Jungfrau geboren, dass er die weibliche Tinktur wieder heilige und in die mänliche Tinktur wandelte, auf der Mann und das Weib wieder ein Bild Gottes wurden, und nicht mehr Mann und Weib wären, sondern mänliche Jungfrauen, wie Christus war.**) Преображеніе, обоженіе человѣческой природы, и мужской, и женской, всегда есть превращеніе въ дѣвственную, андрогинную природу. «Christus am Kreuz unser jungfräulich Bild wieder erlöste vom Manne und Weibe, und mit seinem himmlischen Blute in göttlicher Liebe tingirte.**» Беме былъ одинъ изъ немногихъ понимавшихъ метафизическую глубину пола. То, что говорится о полѣ въ теологическихъ трактатахъ, носить жалкий и поверхностный характеръ и преслѣдуется лишь моралистически-педагогическія цѣли. Вся метафизика Беме, все его ученіе о грѣхопаденіи и спасеніи связано съ глубиной пола, съ утерей Дѣвы-Софіи и обрѣтеніемъ ея вновь. Душа человѣческая должна соединиться со своей Дѣвой. «Die Jungfrau soll sein unsere Braut und werthe Krone, die wird uns geben ihre Perle und schöne Krone und Kleiden mit ihrem Schmuck darauf wollen wir's wogen um der Lilie willen, ob wir gleichwerden grossen Sturm erwecken, und ob der Antichrist von uns hinrisse die Frau, so muss uns doch die

*) V. B. 482.

**) V. B. Стр. 101.

Jungfrau bleiben; denn wir sind mit ihr vermählt. Ein jedes nehme nur das Seine, so bleibt mir das Meine».*.) Возрождение души связано со встречей съ Дѣвой. «So wird die entgegnen die züchtige Jungfrau hoch und tief in deinem Gemühte; die wird dich führen zu deinem Brautigam, der den Schlüssel hat zu den Thoren der Tiefe. Vor dem muss du stehen, der wird dir geben von dem himmlischen Manna zu essen, das wird dich erquicken, und wird stark werden und ringen mit den Thoren der Tiefe. Du wirst durchbrechen als die Morgenröthe: und ob du gleich allhier in der Nacht gefangen liedest, so werden dir doch die Strahlem der Morgenrothe des Tages in Paradeise erscheinen, in welchem Orte deine zuchtige Jungfrau stehet, und deiner mit der freuden reichen Engelschaar wartet; die wird dich in deinen neuen wiedergebor-nen Gemüthe und Geiste gar freundlich annehmen».***) Беме замѣчателенъ тѣмъ, что хотя метафизическая глубина пола стоитъ въ центрѣ его созерцанія, его учение о Софіи отличается небесной чистотой и отрѣщенностью, вполнѣ свободно отъ замутненности. Поль совершенно сублимированъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ нѣть той безкрылости и высушенности, которая является слѣдствіемъ безполости мысли. Беме стремится не къ отрицательной безполости, свойственной высушеннымъ аскетическими ученіямъ, а къ положительной дѣственной цѣльности, т. е. къ преображенію пола, къ преображенію человѣка, какъ полового, разорванного существа. Дѣственность есть не безполость, а обоженный полъ. Цѣлостность и полнота связаны не съ отрицаніемъ пола, а съ преображеніемъ пола, съ утоленіемъ тоски пола по цѣльности. Въ этомъ мистической смыслъ любви, который самимъ Беме не былъ достаточно раскрыть.

*) См. II I B. Стр. 117.18.

**) См. III B. Стр. 184-5.

III.

Мысли Я. Беме о человѣкѣ родственны традиції Каббалы. Беме признаетъ существованіе Адама Кадмона — небеснаго человѣка. Но мысль Беме до глубины проникнута христіанствомъ. Въ Каббалѣ было ученіе о Софії-Премудрости. 2 Sephiroth-Ehochmah есть Премудрость. Но въ Каббалѣ Премудрость — теоретическій разумъ — есть мужской элементъ. Женскимъ же элементомъ является Binah — практическій разумъ.*.) Бемевское ученіе о Софії-Дѣвѣ чуждо Каббалы и не изъ нея взято. Оно является плодомъ его до глубины христіанскихъ медитаций и созерцаній. У старыхъ гностиковъ тоже была Софія. Женственное начало, утѣшенненное въ юдаїзмѣ, было взято ими изъ Греціи, изъ міра языческаго.**) Но трудно найти что нибудь общее между Еленой Симона Мага и Софіей-Дѣвой Беме. Впрочемъ и въ Еленѣ скрыть глубокій символъ и предчувствіе. Нужно также сказать, что мистическій гнозисъ Беме носить сверхконфессиональный характеръ. Протестантъ-лютеранинъ Беме имѣлъ въ себѣ сильные католические элементы, а также элементы родственные православному Востоку. Теософъ въ благородномъ и глубокомъ смыслѣ этого слова — онъ таинственныймъ путемъ впиталъ въ себя всю міровую мудрость. Но все же непосредственно держится онъ всегда за библейское откровеніе. «Mysterium magnum», величайшее его твореніе, есть библейскій эзотеризмъ. Беме свойственна была высокая идея о человѣкѣ и въ этомъ я вижу самое большое его значеніе. Эту высокую идею о человѣкѣ получилъ онъ изъ углубленнаго пониманія библейско-христіанского

*) Сл. «Die Elemente der Kabbalah». Erster Teil. Theoretischce Kabbalah. Ubersetzungen, Erläuterungen und Abhandlungen von Dr. Erich Bischoff. 1920.

**) См. Hans Leisegang. «Die Gnosis». 1924.

откровенія. Изъ христіанства онъ дѣлалъ антропологические выводы, которыхъ нельзя найти у учителей Церкви. Онъ преодолѣваетъ ограниченность ветхозавѣтной антропологии и космологии. Въ немъ чувствуется вѣяніе новаго духа, новой міровой эпохи. Онъ принадлежитъ эпохѣ реформаціи и возрожденія и вмѣстѣ съ тѣмъ выходитъ за ихъ границы. Взоръ его разомъ обращенъ и къ глубинѣ духа и къ жизни космической, къ природѣ. Первое сильное вліяніе имѣлъ Беме въ Англіи. Онъ имѣлъ вліяніе на Георга Фокса, основателя квакерства. Его рано перевели на англійскій языкъ. Его читали Ньютона и Мильтона. Но первымъ крупнымъ представителемъ бемизма, дальнѣе развившемъ бемевскія идеи, былъ англійскій мистикъ и теософъ XVII вѣка Портеджъ. И Портеджъ учитъ обѣ онѣ *Ung rund'a*. Портеджъ написалъ книгу, которая и называется *«Sophia»*. Въ ней выражено въ бемевской традиціи ученіе христіанской теософіи о Софіи. И для него Софія-Премудрость есть вѣчнаѧ Дѣва. Ученіе Портеджа о Софіи не имѣетъ свѣжести и первородности бемевскихъ созерцаній, но оно интересно и заслуживаетъ вниманія, какъ развитіе бемевскихъ идей. Портеджъ говоритъ, что Софія исцѣляетъ раны, утоляетъ жажду находящихся во тьмѣ.*.) Въ глубокой бездѣнѣ пробуждается мудрый духъ. Тоже мудрость дѣйствуетъ и внутри человѣка. Дѣва-Премудрость (Софія) является въ человѣкѣ обновляющей силой.**) Портеджъ особенно подчеркиваетъ, что въ человѣкѣ все дѣлаетъ Софія-Премудрость. «Премудрость есть мой внутренній побудитель, мой водитель, моя сила, мой двигатель, онъ пронизы-

*) Цитировать буду Портеджа по нѣмецкому переводу изданному въ 1699 г. (написано въ 1675 г.). *«Sophia das ist die Helseeliege ewige Jungfrau der Gottlichen Weissheit»*. Переводъ цитать на русский языкъ принадлежитъ мнѣ самому.

**) См. *«Sophia»*. Стр. 17.

ваетъ и производить мою жизнь.*). У Портеджа Софія есть всепроникающая божественная энергія и дѣйствие ея очень походитъ на дѣйствія Духа Св. Онъ говоритъ, что вино Софіи есть крѣпкій напитокъ жизни.**) Его учение о Софіи можно было бы назвать виталистическимъ. «И духъ дѣвственной Премудрости есть Матерь души подобно тому, какъ духъ вѣчности вѣчнаго духа есть отецъ***)». Портеджъ очень ясно различаетъ духъ и душу и видить вѣчную личность человѣка въ соединеніи духа и души. Чистая воля для него есть дѣвственная воля. Дѣвственная же воля любить мудрость.****) Божье сердце живетъ въ человѣческомъ сердцѣ и рай нужно искать въ человѣческомъ сердцѣ. Богъ живетъ въ человѣкѣ и человѣкъ живетъ въ Богѣ. Вотъ самое важное мѣсто для опредѣленія Софіи. Софія говоритъ о себѣ: «Я дѣвственная Премудрость моего Отца, который безъ меня ничего не можетъ творить, какъ и я ничего не могу безъ Отца, Сына и Св. Духа».*****) «Единая со св. Троицей, то, что я дѣлаю, дѣлаеть Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, я ничего не дѣлаю отъ Себя, но во мнѣ дѣйствуетъ Св. Троица».*****) Ясно, что для Портеджа Софія не сотворена. Онъ особенно настаиваетъ на томъ, что Софія виѣдрена въ Божественную Троичность. Всѣ библейскіе женскія образы являются фигурами и прообразами Софіи, вплоть до Дѣвы Маріи.*****) Портеджъ доходитъ до отожествленія Софіи съ Пресвятой Троицей и въ этомъ онъ идетъ дальше Беме. — «Я Премудрость по сущности своей чистая Божественность и едина со Св. Троицей; и то, что я дѣлаю, дѣлаеть

*) См. «Sophia». Стр. 21.

**) Стр. 26.

***) Стр. 38.

****) Стр. 86.

*****) Стр. 123.

*****) Стр. 126.

******) Стр. 146.

во мнѣ Св. Троица».*). Служеніе мудрости и обновленіе совершаются черезъ огонь. Софія и дѣйствуетъ, какъ огонь. Новое небо и новая земля не виѣ человѣка, но внутри его.**) Но у Портеджа очень трудно найти раздѣльное опредѣленіе Софіи. Софія есть также духъ Христовъ. «Духъ Премудрости и духъ Христовъ есть одинъ и тотъ же духъ... Духъ Премудрости есть Христовъ Духъ и духъ Христовъ есть духъ Премудрости». ***) Вмѣстѣ съ тѣмъ Софія есть нечто иное, какъ Любовь.****) Черезъ Софію человѣкъ становится новой тварью и Софія сотворяетъ новую землю. Софія ведетъ человѣка въ новый міръ. Новая земля черезъ Софію сотворяется для вѣчнаго человѣка. Только для духовнаго человѣка будетъ она вѣдома. Софія для Портеджа есть сила преображающая тварь. Ученіе о Софіи получаетъ всеобъемлющий характеръ, очень расширяется по сравненію съ Беме и теряетъ свой болѣе четкій характеръ, какъ прежде всего ученіе о дѣвственности человѣка. Софіология Портеджа имѣетъ сходство съ софіологіей о. С. Булгакова. «Пресв. Троица ничего не дѣлаетъ и не творить безъ своей вѣчной Премудрости, такъ же какъ Премудрость ничего не можетъ дѣлать безъ вѣчной Пресвятой Троицы... Пресв. Троица дѣйствуетъ въ Премудрости и черезъ Премудрость и Премудрость дѣйствуетъ въ Пресв. Троицѣ, черезъ нее и съ ней»*****). Я, конечно, не думаю, что Портеджъ имѣлъ какое-либо прямое вліяніе на софіологію о. С. Булгакова. О. С. Булгаковъ получилъ свое ученіе о Софіи изъ другихъ источниковъ, но по всеобъемлющему характеру пониманія Софіи между ними есть сходство. Портеджъ тѣсно связываетъ ученіе о Софіи съ ученіемъ

*). Стр. 161.

**) Стр. 162.

***) Стр. 165.

****) Стр. 193.

*****) Стр. 193.

о Св. Троицѣ. Первое вліяніе Беме было въ Англіи, прежде всего на Портеджѣ. Потомъ во Франціи на Сенъ Мартена, очень замѣчательного и вліятельного христіанского теософа*) Въ Германіи же бемеанцами нужно считать Этингера **) и Фр. Баадера, особенно Фр. Баадера, величайшаго и замѣчательнѣйшаго изъ бемеанцевъ и наиболѣе церковнаго по своему міросозерцанію. Но еще гораздо раньше Беме вдохновлялся великій католической мистикъ и поэтъ Ангелусъ Силезіусъ. Беме вліялъ также на широкіе круги оккультические, теософические, и мистико-масонскіе, но часто плохо понимался и вульгаризировался.***)

IV.

Въ Россіи вліяніе Беме можно найти у нашего самородка-теософа Сковороды, хотя сильнѣе Беме на него, повидимому, вліялъ Вейгель. Беме очень почитали, хотя плохо знали и плохо понимали, представители мистическихъ и масонскихъ теченій конца XVIII и начала XIX вѣка — Новиковъ, Шварцъ, Лопухинъ, Лабзинъ и др. Болѣе непосредственно у насъ вліяли такие второстепенные христіанские теософы, какъ Юнгъ Штиллингъ и Экхартгаузенъ.****) Въ XIX вѣкѣ русскій романтикъ и шеллингіанецъ Одоевскій впиталъ въ себя элементы бемевской христіанской теософіи, болѣе, впрочемъ, Портеджа и Сенъ-Мерена, чѣмъ самого Беме.*****) Съ Вл. Сольвьевъ начинается софіоло-

*) См. A. Franck. «La philosophie mystique en France a la fin du XVIII Siecle-Saint. Martin et son maître Martinez Pasqualis.

**) См. August Auberlen «Die Theosophie Fr. Chr. Octinger nochihren grandzügen» 1895.

***) См. уже изложенную книгу Viatte «Les cources occultes du Romantisme».

****) См. книгу Боголюбова «Новиковъ».

*****) См. подробное и добросовѣстное, хотя и безъ догматичнаго пониманія, изложеніе мистико-теософическихъ вліяній на Одоевскаго въ книгѣ Сакулина «Изъ исторіи русскаго идеализма».

тическое течеіе въ русской религіозной філософії и богословії. Почилъ ли духъ Якова Беме на этомъ течеії? Непримѣтно безсознательно духъ Беме тутъ дѣйствовалъ, ибо Беме есть источникъ ученія о Софії. Но сознательно о. П. Флоренскій и о. С. Булгаковъ отъ Беме отталкиваются, а Вл. Соловьевъ не любить на него ссылаться. Но по существу между ученіями о Софії Я. Беме и русскимъ ученіемъ о Софії, какъ оно у насъ сформировалось, есть различіе. Если сопоставить софіанство Беме и софіанство Вл. Соловьева, то явное предпочтеніе должно быть отдано Беме. Ученіе Беме, какъ къ нему ни относиться, отличается большой чистотой и отрѣшенностью. Если оно и не всегда отличается логической ясностью, то оно всегда отличается этической ясностью, въ немъ нѣтъ никакой муты. Вся софіология Беме возникла изъ его видѣнія небесной чистоты и дѣвственности, она связано съ интуиціей божественнаго свѣта. Божественную Софію ни на одно мгновеніе не замутняетъ Афродита земная. Земная же Софія для него есть Дѣва Марія. Ученіе о Софії Беме вполнѣ и глубоко христіанское, въ немъ нѣтъ элементовъ языческихъ. Къ сожалѣнію о Вл. Соловьевѣ, при всѣхъ его огромныхъ заслугахъ въ постановкѣ проблемы, нельзя сказать, чтобы его ученіе о Софії было вполнѣ очищеннымъ и отрѣшеннымъ. Онъ допустилъ большую муть въ своихъ софіанскихъ настроеніяхъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ его поэзія. На свиданіе въ Египетъ онъ ѻздилъ не съ Софией — Небесной Дѣвой, не съ Премудростю Божіей. У Вл. Соловьева былъ культь вѣчной женственности, т. е. культь космической. Въ Софіи прельщали его черты женской прелести. Безспорно въ женской красотѣ есть отблескъ міра божественнаго. У Св. Іоанна Лѣстничника есть замѣчательное мѣсто: «Нѣкто увидѣлъ необыкновенную женскую красоту, весьма прославилъ о ней Творца, и отъ одного

этого видѣнія возгорѣлъ любовію къ Богу и пролилъ источникъ слезъ. Поистинѣ удивительное зрелище! Что иному могло быть рвомъ погибели, то ему сверхъестественно послужило къ полученію вѣчной славы. Если такой человѣкъ въ подобныхъ случаихъ всегда имѣеть такое же чувство и дѣланіе, то онъ воскрѣсть, нетлѣнъ прежде общаго воскресенія.*). Такъ писалъ очень суровый аскетъ. Но бѣда въ томъ, что у Вл. Соловьевъ образъ Софіи двоится и ему являются обманчивые образы Софіи. Онъ мучительно искалъ своей Дѣвы въ своей ночной, подсознательной стихіи и часто смѣшивалъ ее съ космическимъ прельщеніемъ. Вл. Соловьевъ мучила новая религіозная жажда, чтобы «въ себѣ немеркнущемъ новой богини небо слился съ пучиной водъ».

«Все, чѣмъ красна Афродита мірская,
Радость домовъ, и лѣсовъ, и морей, —
Все совмѣстить красота неземная
Чище, сильнѣй, и живѣй, и полнѣй».

Это была праведная жажда религіознаго преображенія всей твари, всего космоса въ красотѣ. Въ минуты прозрѣній повсюду видѣлъ онъ «одинъ лишь образъ женской красоты» и то была красота космоса. Космосъ есть женственная природа и космосъ преображенный есть красота. Софія Вл. Соловьевъ вполнѣ и исключительно космична, она не была созерцаніемъ божественной Премудрости и не имѣетъ, какъ у Беме и Портеджа, прямого отношенія къ Св. Троицѣ. «Образъ женской красоты» въ космосѣ, въ мірѣ тварнѣмъ можетъ явиться ся не только изъ верхней бездны, но и изъ бездны нижней, и быть обманомъ, ложнымъ прельщеніемъ, можетъ оказаться Софіей оторанной отъ Логоса и Логоса не принимающей, т. е. женственностью

*). См. «Преподобнаго отца нашего Иоанна Игумена Синайской горы Лѣствица»- 1909. Стр. 122.

не премудрой. Трагическая встреча Вл. Соловьева съ Анной Шмидтъ, гениально одаренной мистичной, свидѣтельствуетъ о большомъ неблагополучіи Соловьевскихъ софіанскихъ настроеній и исканій.*). Его оттолкнулъ и испугалъ непривлекательный, некрасивый образъ А. Шмидтъ, самой замѣчательной женщины, какую ему пришлось въ жизни встрѣтить, потому что онъ искалъ софійной прелести и красоты, искалъ черты Афродиты земной. Кромѣ того въ качествѣ романтика Вл. Соловьевъ боялся реализаціи и былъ неспособенъ къ ней. Культь Софіи у Вл. Соловьева былъ вполнѣ романтическій, въ немъ не было религіознаго реализма. Самое сознаніе Анной Шмидтъ себя Софіей, Церковью и Невѣстой Вл. Соловьева опредѣлялось двойственностью и замутненностью соловьевскихъ софіанскихъ настроеній и исканій. Наибольшей отрѣщенности и высоты Вл. Соловьевъ достигаетъ лишь въ своей замѣчательной статьѣ «Смысль любви».

Вл. Соловьевъ очень повліялъ на русскую поэзію начала ХХ вѣка, сообщивъ ей софіанскую тему. Это мы видимъ у А. Блока, у А. Бѣлаго, отчасти у Вячеслава Иванова. Величайшему изъ нашихъ поэтовъ начала вѣка А. Блоку передалась вся замутненность соловьевскихъ софіанскихъ настроеній. Самъ Вл. Соловьевъ вѣрилъ въ Христа и оставался вѣренъ христіанству. Но русскіе поэты-софіанцы большей частью вѣрили въ Софію, не вѣря въ Христа. Эта Софія совсѣмъ уже не премудра и чужда Логосу. Прекрасная Дама А. Блока есть эта неузнаваемая Софія. Она вѣчно соблазняетъ и вѣчно обманываетъ, образъ ея двоится. Отъ Беме мы тутъ уже находимся на очень большемъ разстояніи. Я не считаю умѣстнымъ подвергать русскую поэзію начала ХХ вѣка бого-

*) См. книгу «Изъ рукописей А. Н. Шмидтъ», одну изъ самыхъ замѣчательныхъ мистическихъ книгъ на русскомъ языке, но близкихъ къ безумію.

словскому суду. Этого никогда не слѣдуетъ дѣлать. Мы пережили въ началѣ вѣка замѣчательный поэтическій ренессансъ. Но въ нашу поэзію вошли замутненныя и искаженные софіанскія настроенія. Поэты имѣютъ право воспѣвать Прекрасную Даму и могутъ дѣлать признанія, что «Das Ewig-Weibliche Zieht uns hinan». Но это совсѣмъ иной планъ и иная область, чѣмъ религіозно-философское, теософическое и богословское ученіе о Софіи-Пре-мудрости Божіей. Русское богословское софіанство очень, конечно, отличается отъ софіанства поэтическаго. Наибольшія усилія достигнуть очищенаго богословскаго ученія о Софіи, согласнаго съ преданіемъ, дѣлаетъ о. С. Булгаковъ въ своихъ послѣднихъ книгахъ. Онъ очень отходитъ отъ софіанства Вл. Соловьева и ему чуждо софіанство Я. Беме.*)

О. С. Булгаковъ хочетъ быть теологомъ, а не теософомъ, въ этомъ трудность его положенія. Но его софіологіи могутъ быть сдѣланы упреки совсѣмъ иные, чѣмъ тѣ, которые дѣлаются вульгарными и невѣжественными обличителями софіанской «ереси». Русское софіанское направлѣніе можетъ ослабить сознаніе свободы человѣческаго духа и творческаго его призванія въ мірѣ. Человѣкъ окутывается божественно-космической софійной энергией и удѣломъ его можетъ стать пассивное млѣніе. Элементъ космический, какъ женственный, начинаетъ преобладать надъ элементами антропологическихъ, какъ мужественныхъ. И это мѣшаетъ укрепленію сознанія личности, личной активности и отвѣтственности. Про Бемевское ученіе о Софіи, по преимуществу антропологическое, ставящее въ центрѣ дѣственную цѣльность человѣка, нельзя сказать, чтобы оно вело къ такимъ результатамъ.

*) О. С. Булгаковъ въ своей книгѣ «Свѣтъ Невечерній» даетъ совершенно невѣрное истолкованіе ученія Беме, въ частности бемевскаго ученія о Софіи и очень къ нему несправедливъ. Беме падаетъ жертвой борьбы противъ современныхъ теченій, противъ вліяній германского имманентизма и спиритуализма.

Мы видѣли, что Беме совсѣмъ не имѣлъ монистического и пантеистического уклона. Онъ не отдаѣтъ человѣка во власть космическихъ силъ, какъ то дѣлаютъ теософы. Міросозерцаніе Беме — персоналистическое. Самъ Беме не сдѣлалъ всѣхъ антропологическихъ выводовъ изъ своего ученія. Но въ немъ даны основы для христіанской антропологии.

У Беме была иѣкоторая спутанность его созерцаній, страшная усложненность ихъ астрологическими и алхимическими ученіями и терминологіей. Но было у него и чистое видѣніе истины. Онъ ясно видѣлъ тьму, зло, борьбу, противорѣчія бытія и видѣлъ божественную премудрость, дѣвственную чистоту, свѣтъ. Онъ былъ человѣкъ опьяненный Богомъ и божественной мудростью. Все существо его обращено къ сердцу Іисуса Христа и теософія его насыщена христологіей. Западная христіанская мысль нейтрализовала и секуляризировала космосъ. Это одинаково совершалъ и Фома Аквінать и Лютеръ. Божества космосъ, носящій на себѣ печать Бога Творца и пропитанный божественными энергіями, умиралъ въ сознаніи христіанского Запада. Онъ замѣнялся нейтральной природой, объектомъ научнаго естествознанія и техники. По христіанской теософіи и космософіи Беме въ природѣ раскрывается духъ, въ космосѣ раскрывается Богъ, вся міровая жизнь постигается, какъ символъ Божества. Въ центрѣ для Беме стоитъ не оправданіе, какъ для Лютера, какъ для католической теологии, а преображеніе твари. Тема о Софіи есть тема о возможности такого преображенія. Беме не былъ пантеистомъ, но онъ отрицалъ трансцендентную пропасть между Богомъ и твореніемъ, Богомъ и міромъ. Онъ не мыслилъ міровой процессъ, какъ совершенно вѣбожественный и не имѣющій никакого отношенія къ внутренней жизни Божественной Троичности. Смысль все-

го ученія о Софії заключається въ томъ, что имъ-
вносится третій, посередствующій принципъ между
Творцомъ и тварью, принципъ соединяющій. Съ
одними категоріями Бога-Творца и міра-твари
нельзя преодолѣть безнадежнаго дуализма и транс-
цендентной пропасти. Но христіанство покоится на
трансцендентности-имманентности и одинаково не
допускаетъ и тождества между Богомъ и міромъ и
пропасти между ними. Божье твореніе несетъ на
себѣ печать Бога Творца, печать Божьей Премуд-
рости, въ него переходитъ софійность. Иначе не бы-
ло бы въ жизни міра, въ космосѣ и человѣкѣ ни
красоты, ни смысла, ни лада. Софійность и есть
красота твари. Софійность человѣка есть его чисто-
та, цѣлостность, цѣломудріе, дѣвственность. Эта
чистота, цѣлостность, цѣломудріе, дѣвственность
и есть во всемъ твореніи, какъ возможность его пре-
ображенія. Дѣва Софія отлетѣла на небо, но об-
разъ ея отражается и на землѣ и притягиваетъ къ
себѣ землю. Преображеніе земли возможно лишь
черезъ софійность. Полное отрицаніе всякой софіо-
логіи ведетъ къ мертвому дуалистическому теизму,
въ концѣ концовъ къ деизму. Богъ окончательно
уходитъ изъ міра. Огромное значеніе Я. Беме и
христіанской теософіи Запада въ томъ, что они
возстали противъ обезбоженія и нейтрализації
тварнаго міра, космоса. И вмѣстѣ съ тѣмъ Беме
не свойственъ безтрагической космической опти-
мизмъ. Въ мірѣ дѣйствуетъ не только Божествен-
ная Премудрость, но и темная, ирраціональная
свобода.

Я говорилъ уже въ первомъ своемъ этюдѣ, что
вліяніе Беме на германскую философію было ог-
ромно. Но если не считать Фр. Баадера, то нужно
сказать, что менѣе всего германская философія раз-
вивала ученіе о Софії. Даже у Фихте можно найти
тайное вліяніе Беме, но насильнически-мужской
духъ Фихте прямо противоположенъ софійному ду-

ху, онъ самый антисофійный изъ философовъ, у него космосъ превратился въ материа́лъ сопротивляющійся активности Я. Также антисофійна философія Гегеля и еще болѣе Шопенгауера. Въ германской идеалистической философіи наибольшій успѣхъ имѣла интуїція Беме о темной, ирраціональной волѣ и о борьбѣ противоположныхъ началъ въ бытіи. Ученіе о Софії стало достояніемъ не столько философіи, сколько теософіи. Философія по буквальному своему смыслу есть любовь къ Софії, но она легко забываетъ эту свою природу. Гуссерель хочетъ запретить философіи любить мудрость. И ученіе о Софії есть богоумдріе (теософія), а не любомудріе (философія). Также не развивали ученіе о Софії школьные теологи. Его почти невозможно найти у учителей Церкви. У Св. Афанасія Великаго и др Софія отождествлена съ Логосомъ и ученіе Софії пріурочено къ Второй Впостаси. Это объясняется тѣмъ, что въ традиціонномъ богословскомъ сознаніи, восточно-патристическомъ и западно-схоластическомъ, не были еще не только ясно разрѣшены, но и ясно поставлены проблемы религіозной космологіи и религіозной антропологіи. Вся космологія и антропологія традиціонного богословія была пріурочена къ проблемѣ сотеріологической и связана исключительно съ ученіемъ о грѣхѣ и спасеніи. Тайна Божьяго творенія, творческая тайна твари не только спасающейся отъ грѣха, но и носящей въ себѣ печать Творца и пронизанной божественными энергіями оставалась до времени закрытой. Къ этой тайнѣ прикосались лишь немногіе христіанские мистики и подлинные теософы, гностики, упреждающие времена. Величайшимъ изъ нихъ былъ Я. Беме. Но мысль новаго времени натурализовала интуїціи Беме о тайнѣ міртворенія, тайнѣ твари и не вмѣстила того, что Беме открывалось.

Русская религіозная мысль конца XIX в. и на-

чала ХХ в. очень остро поставила проблемы религіозной космології и религіозной антропології, проблемы отношенія христіанства къ тварному міру. Въ этомъ ея огромное и еще непризнанное значение. Проблематика эта, не имѣющая еще никакого общеобязательного разрѣшенія, принимала разнообразныя формы. То она ставилась, какъ возможность нового откровенія Св. Духа, и новой міровой эпохи въ христіанствѣ, то обострялась въ проблему о человѣкѣ и его творческомъ призваніи, о существованіи извѣчной человѣчности въ нѣдрахъ Св. Троицы, то какъ проблема Софіи и софійности твари. Проблема эта жизненно конкретизировалась въ новомъ пониманіи отношенія христіанства къ культурѣ и къ обществу. Тутъ обнаружилось нѣсколько теченій. Они вели между собой борьбу, но всѣхъ мучила одна и та же тема. Изъ мыслителей прошлого вѣка упреждали проблематику ХХ вѣка и вліяли на нее Бухаревъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, В. Розановъ, Н. Федоровъ. Это и есть то теченіе русской религіозно-философской и религіозно-общественной мысли, которое одно время называлось у насъ «новымъ религіознымъ сознаніемъ», выражениемъ опошленымъ, вульгаризированнымъ и оклеветаннымъ, но въ сущности сохраняющимъ свое значеніе и свою правду. Проблематика нового религіознаго сознанія не можетъ быть погашена и уничтожена никакой временной реакцией богословскаго и церковно-общественного консерватизма, съ нею связано будущее христіанство. О. П. Флоренскій, который иногда враждебно и пренебрежительно говоритъ о «новомъ религіозномъ сознаніи», самъ является однимъ изъ его представителей. Все, что онъ говоритъ о возможности нового изліянія и раскрытия Духа Св. и о софійности твари въ своей книгѣ «Столпъ и утвержденіе истины», означаетъ постановку все тѣхъ же темъ, «новаго религіознаго сознанія», которое

подлежить очищенню и углубленню, но не упраздненню. Я. Беме, къ которому русскіе богословы софіанскаго направлениі относятся скорѣе отрицательно, былъ однимъ изъ тѣхъ геніевъ, которые упреждали постановку проблемы о тайнѣ божіяго творенія. Школьное богословіе всѣхъ вѣроисповѣданій совершенно бессильно возражать противъ этой проблематики и угасить волненіе съ ней связанное. Мы должны духовно питаться великими ясновидцами прошлого, лишь освобождая ихъ созерцанія отъ иѣкоторой спутанности и смутности, согласуя ихъ съ основной истиной Церкви Христовой. Источники видѣній и созерцаній Беме остаются для насъ загадочными, какъ и все первородное. Въ Беме была философская діалектика, но источники его познанія не діалектическіе, а чисто интуитивные и ясновидческіе. Развитіе софіологіи въ бемевскомъ направлениі должно было бы не увеличить подозрѣній противъ этого направлениія бого-мудрія, а, наоборотъ, уменьшить и снять эти подозрѣнія. Если не считать подозрѣній, связанныхъ съ невѣжествомъ и обскурантизмомъ, съ ненавистью ко всякой творческой мысли въ богословіи и религіозной философіи, то остается подозрѣніе въ недостаточной очищенности ученія о Софії, въ смѣшніи небеснаго съ земнымъ, Дѣвы Маріи съ Афродитой. Менѣе всего это умѣстно по отношенію къ Бемевскому ученію о Софії. Софія для Беме и есть чистота, дѣвственность, цѣломудріе. Въ ученіи Беме есть зачатки новой христіанской антропологии, есть преодолѣніе рабства и подавленности человѣка ветхозавѣтнымъ сознаніемъ, есть дерзновенный опытъ раскрытия тайны творенія въ Христовомъ свѣтѣ. Беме не теологъ, онъ — теософъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова, и его созерцанія не легко перевести на традиціонный теологический языкъ. Менѣе всего Беме былъ «еретикъ» по состоянію своего сердца, по духовной своей направлен-

ности, и окончательное решеніе этого вопроса не принадлежитъ школьнімъ богословскимъ учениямъ. Беме не вполнѣ свободенъ отъ натурализма. На учениіи Беме, конечно, лежитъ печать нѣкоторой ограниченности своей эпохой, эпохой реформаціи и ренессанса, своимъ вѣроисповѣданіемъ, своимъ народомъ, — онъ мыслилъ какъ типичный германецъ. Но онъ же болѣе другихъ вырывался изъ тисковъ этой ограниченности. Многое мы, православные и русскіе XX вѣка, мыслимъ иначе, чѣмъ геніальный нѣмецкій ремесленникъ конца XVI и начала XVII вѣка. Но мы можемъ ощутить въ немъ брата по духу, мысль егоозвучной своей, можемъ соединяться съ нимъ по ту сторону всѣхъ раздѣленій вѣроисповѣдныхъ, національныхъ, всѣхъ раздѣленій времени и мѣста, какъ должны соединяться со всяkimъ подлиннымъ духовнымъ величиемъ и высотой, хотя и явленными въ мірѣ намъ чужомъ.

Николай Бердяевъ.

ВНУШЕНИЕ И РЕЛИГИЯ.

CH. BAUDOUIN. Psychologie de la Suggestion et d'Auto-suggestion. Paris. E. Delachaux et Niestlé.

К. Г. ЮНГЪ. Психологические типы. Очерки аналитической психологии. Русский пер. С. Лорье, подъ редакціей Эмілія Метнера. Изд. Мусагетъ. Цюрихъ. 1929.

Dr. B. LESTCHINSKY et S. LORIÉ. Essai Médico-Psychologique sur l'Autosuggestion. Méthodes de la nouvelle école de Nancy. Paris. Ed. Delachaux et Niestlè.

Какъ совершается *преобразженіе* личности при помощи *воображенія* — мы можемъ видѣть на явленіи «внущенія». Этотъ феноменъ, искони существовавшій въ человѣческой душѣ, только теперь осознается психологической наукой. Внущеніе совсѣмъ не совпадаетъ съ «гипнозомъ», оно объемлетъ безконечно болѣе широкій кругъ явленій, среди которыхъ «гипнозъ» является лишь частнымъ и исключительнымъ случаемъ.

Сублимациія подсознательного эроса при помощи воображенія есть *внущеніе*: идея-образъ бросается въ подсознаніе, и тамъ, въ этой подпочвѣ душевной жизни, невидимо живеть и растеть подъ порогомъ сознанія, питаясь аффектами и преобразуя ихъ, и затѣмъ выростаетъ и поднимается надъ порогомъ сознанія, превращаясь въ акты, въ творческія проявленія. Внущеніе имѣетъ такимъ образомъ трехчленный ритмъ: 1) идея-образъ, которая бросается въ подсознаніе, слово, которое заключаетъ въ себѣ «внущеніе», 2) подсознательная жизнь и работа этого образа; и 3) рядъ актовъ и измѣненій, являющихся результатомъ «внущенія». Первый и третій моменты видимы и сознаются; второй моментъ — невидимъ и не сознается.

Весь процессъ есть дѣйствіе воображенія на подсознаніе, какъ это установилъ Куз. Однако точнѣе было-бы сказать, что процессъ этотъ есть *взаимодѣйствіе*, или круговоротъ подсознанія и воображенія. Вѣдь образы, и какъ разъ самые мощные, сами выростаютъ изъ подсознанія. Мы можемъ сказать: воображеніе всегда выростаетъ изъ подсознанія и всегда вліяетъ на подсознаніе, подобно тому, какъ зерно выростаетъ изъ глубины

земли, и обратно бросается въ глубину земли.*) Теорія внущенія учитъ, какъ обращаться съ этой глубиной, куда не проникаетъ взоръ и рука.

Такъ понятое «внущеніе» пріобрѣтаетъ широчайшій смыслъ, охватывающій подъ извѣстнымъ угломъ зреінія всю душевную жизнь: всякое «слово», брошенное въ подсознаніе, есть *внущенное слово*. Какъ и откуда образъ попалъ въ подсознаніе — несущественно, существенно только то, что онъ принимается подсознаніемъ: *всякое внущеніе есть самовнущеніе*, ибо если самость не принимаетъ образа въ свое подсознаніе — внущеніе не происходитъ. «Гипнотизеръ», обладающій «магнитической силой», не играетъ существенной роли и чаще всего отсутствуетъ. А если онъ присутствуетъ со всѣми фантастическими атрибутами Каліостро, то это означаетъ только, что самъ внушаемый *внушаетъ себѣ*, что этотъ человѣкъ обладаетъ «магнитической силой». Происходить *самовнущеніе* черезъ посредство «очарованной» и «прикованной» фантазіи.

Самовнущеніе объемлетъ такимъ образомъ множество феноменовъ, вовсе не исходящихъ отъ сознательно внушающаго посторонняго лица (гетеровнущеніе). Въ огромномъ количествѣ случаевъ существуетъ *самовнущеніе*, инициаторомъ которого являются «я самъ». Это значить, что внушаемый образъ исходить отъ меня самого, есть продуктъ моего собственного воображенія.

Но далѣе, внущеніе не ограничено тѣмъ, что оно должно быть *сознательнымъ актомъ*, исходящимъ отъ какого-либо лица, рѣшившаго внушать. Внущеніе (всегда опирающееся на самовнущеніе) можетъ имѣть мѣсто, хотя ни я самъ, ни другое лицо не произвели сознательного акта внущенія. Такое внущеніе, происходящее какъ бы «само собою», можно назвать *непроизвольнымъ внущеніемъ*, противопоставляя ему *внущеніе произвольное, имѣющее сознательною цѣль нѣчто внушить.***) Наше подсознаніе переполнено всякаго рода непроизвольными внущеніями, часто весьма вредными, какъ-бы сѣменами, брошенными туда нечаянно и ненамѣренно, при чемъ сѣмена эти въ огромномъ количествѣ оказываются плевелами, засоряющими душу и выростающими наружу въ видѣ безсмысленныхъ, нецѣлесообразныхъ, дурныхъ поступковъ, безумствъ и даже безумія. Одинъ внушить себѣ, что онъ ничтожество (Minderwertigkeits-

*) Поэтому трехчленный ритмъ можно выразить и такъ: 1) работа подсознанія; 2) образъ, возникшій изъ подсознанія и 3) проникновеніе образа въ подсознаніе и его дальнѣйшая работа тамъ. Тогда первый и третій моменты — скрыты и подсознательны, а второй видимъ и сознается.

**) Baudouin опредѣляетъ эти два вида, какъ *suggestion spontan e* и *suggestion reflechie*.

gefühl), другой внушить себѣ манію величія; одинъ «вообразить», что онъ не можетъ перейти площадь (боязнь пространства), другой — что онъ не можетъ появиться передъ публикой. Безбрежное море такой сорной травы выростаетъ изъ подпочвы души. Но если-бы существовали только плевелы дурного внушенія, жизнь заглохла-бы и угасла-бы. Если-бы сѣяль только «врагъ» — мы-бы давно погибли. То, что существуетъ жизнь и *нарастаніе жизни*, т. е. творчество — доказываетъ, что существуетъ цѣнное внушеніе, цѣнныя сѣмена, бросаемыя въ подсознаніе. Мы живемъ и питаемся «пшеницей». Сѣять и внушать не только «врагъ», сѣется и божественное Слово, существуетъ и *благодатное внушеніе*. Всѣ творчески-цѣнныя образы и слова, упавшіе въ глубину сердца («посѣянное въ сердцѣ») представляютъ собою благодатное внушеніе; оно столь-же многообразно и богато по содержанію, сколь многообразна жизнь и творчество, садъ жизни.

Только теперь феноменъ внушенія стоитъ предъ нами во всемъ объемѣ. Противопоставленіе *автовнушенія* и *гетеровнушенія*, произвольного и непроизвольного внушенія — даетъ перекрещающіяся понятія: существуетъ автовнушеніе произвольное и непроизвольное, и существуетъ гетеровнушеніе произвольное и непроизвольное. Такъ очерченная сфера дѣйствія внушенія охватываетъ всю жизнь: наша жизнь есть длинная вереница внушеній. И это не можетъ быть иначе, если вѣрно краткое определеніе внушенія, данное Бодуэномъ: внушеніе есть «*подсознательная реализація идеи*». Здѣсь открыта новая психологическая категорія, которая извѣстнымъ образомъ опредѣляетъ всю психическую жизнь (ибо всякая категорія безконечна по своему объему). И удивительно не то, что она открыта, а то, что она такъ долго оставалось скрытой. Бодуэнъ спрашиваетъ: какимъ образомъ могъ оставаться незамѣченнымъ феноменъ, столь естѣственный и распространенный, открытие которого даетъ настоящее откровеніе? Отвѣтъ заключается въ томъ, что *подсознаніе* оставалось незамѣченнымъ, оставалось скрытымъ, ибо оно по своей сущности не лежитъ въ полѣ сознанія.

Простой разговорный терминъ «внушать» весьма правильно указывалъ на ту широкую сферу, где дѣйствуетъ психологическая категорія внушенія: отецъ дѣлаетъ сыну «внушеніе»; необходимо «внушать» дѣтямъ религіозныя понятія, «внушать любовь къ родинѣ», уваженіе къ закону. Говорить: «я внушилъ себѣ мысль»... такое-то лицо «не внушаетъ довѣрія», «не внушаетъ уваженія». и т. п. Однако разговорный терминъ лишь указывалъ на феноменъ внушенія, но не понималъ этого феномена. Онъ не понималъ самого главнаго, того, что внушеніе есть дѣйствіе на подсознаніе; но въ этомъ-то и состоить все открытие.

Внущеніе въ широкомъ смыслѣ было извѣстно и ранѣе, но оно понималось, какъ воздействиe на сознаніе, на волю, на совѣсть (*conscientia*).

Категорія внущенія объемлетъ всю сферу жизни, ибо оно есть воздействиe на сознаніе черезъ посредство подсознанія. Существуетъ внущеніе познавательное, этическое, эстетическое и религіозное! Научныя идеи, брошенныя въ подсознаніе, живутъ въ немъ и формируютъ душу, и иногда весьма вредоносно (напр., «внущая» человѣку, что онъ машина, матерія и т. п.); но такъ-жѣ живутъ въ подсознаніи этические и эстетические образы, сознательно кѣмъ-либо внущенные, или «непроизвольно» туда попавшіе.

Соціальная и политическая жизнь широка и въ значительной степени сознательно примѣняетъ внущеніе. Существуютъ методы соціального внущенія, воздействиe на коллективное подсознаніе, на фантастически-воспріимчивое подсознаніе толпы (въ толпѣ, какъ извѣстно, явно преобладаетъ аффективная и безсознательная стихія души). Таковы лозунги, шествія, парады, процесіи, пущечная пальба и т. п. Каждый вождь демагогъ, «внушаетъ», по всѣмъ правиламъ «внущенія», дѣйствуетъ на коллективное подсознаніе черезъ воображеніе, опираясь на скрыты аффекты этого подсознанія.

Тардъ показывалъ соціальное дѣйствіе *подражанія*; гораздо плодотворнѣе раскрыть соціальное дѣйствіе внущенія. То, что онъ называетъ «подражаніемъ», есть на самомъ дѣлѣ внущеніе. Ибо откуда у толпы *бессознательное стремленіе* подражать? Оно покоится только на томъ, что нѣкоторые «прообразы», образцы, пассивно захватываются воображеніе и живутъ въ коллективномъ подсознаніи. Отношеніе «иниціатора» къ «подражателю» къ которому Тардъ сводить соціальную жизнь, есть на самомъ дѣлѣ отношение внушающаго къ внушаемому. Реклама, мода, нравы — покоятся на внущеніи; и само подражаніе покоится на внущеніи.

Законъ обладаетъ весьма слабой способностью внушать. Законъ не умѣеть обращаться съ подсознаніемъ. Отрицательное внущеніе не принимается, а законъ состоить въ значительной части изъ запретовъ. Чтобы помочь этому дефекту, власть окружаетъ законъ рядомъ образовъ и символовъ, способныхъ внушать: «зерцало», мантіи судей, торжественные засѣданія суда, стража и т. п. Но больше всего сама власть нуждается въ постоянномъ внущеніи; она должна непрерывно «поражать воображеніе» (какъ это прекрасно понялъ Маккіавелли), а въ этомъ и заключается существо внущенія. Вотъ почему власть нуждается въ коронаціяхъ, парадахъ, пріемахъ, вообще въ *представительствѣ*, безъ котораго власть исчезла-бы изъ сознанія и под-

сознанія подвластныхъ: нельзя повиноваться тому, кто не «представляется» намъ «властнымъ».

Надъ всѣми этими разнородными и разноцѣнными сферами внушенія возвышается *религія*, какъ высшій и суверенный источникъ внушенія. Всѣ религіи міра обладаютъ разработанными методами внушенія, умѣющими обращаться съ индивидуальными и коллективными подсознаніемъ. Всѣ современные открытия свѣтской науки въ этой «новой» области фиксируютъ только то, что опытно примѣнялось въ практикѣ великихъ религій. *Аскетика* есть теорія сублимациі и слѣд. методика внушенія. «Борьба съ помыслами» и «искушениами» есть борьба съ вредными непроизвольными внушеніями, съ этими плевелами, попавшими въ подсознаніе, въ «сердца и утробы».

Современная аналитическая психологія отчетливо сознаетъ эту свою близость къ религіозной практикѣ и относится къ ней съ величайшимъ вниманіемъ. Она уже не можетъ отрицать, что *самое мощное внушеніе*, какое только известно человѣчеству, исходить отъ религіозныхъ образовъ, религіозныхъ символовъ и созерцаній. Юнгъ признаетъ, что образъ Божества въ человѣческой душѣ есть образъ наивысшей цѣнности и наивысшей реальности; единственный образъ, способный опредѣлять всѣ наши поступки и все наше мышленіе, способный сосредоточить на тебѣ всю нашу психическую энергию, способный охватить и разрѣшить своей объединяющей силой всѣ противорѣчивыя стремленія подсознанія.*). Не нужно думать, что этотъ образъ отчетливъ и понятенъ, что его можно мыслить, ясно и раздѣльно; напротивъ, онъ полонъ таинственности, непонятенъ и несказаненъ. Но совершенно таково-же и подсознаніе: оно тоже таинственно и непроницаемое; въ этомъ ихъ исконное средство. Исконную религіозность подсознанія Эд. фонъ Гартманъ выразилъ въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ:

«Мы можемъ утѣшиться въ томъ, что имѣемъ сознаніе столь практическое и столь низменное, столь мало поэтическое и религіозное; — въ нашей собственной глубинѣ существуетъ изумительное подсознаніе (*das Unbewusste*), которое грезитъ и молится, въ то время какъ мы зарабатываемъ на жизнь».

Подсознаніе молится, но не знаетъ само о чемъ; оно «ходатайствуетъ воздыханіями неизглаголанными», оно *чувствуетъ*,

*) К. Т. Юнгъ. Психологические типы. русск. пер. С. Лорье. подъ ред. Э. Метнера. Изд. Мусагетъ. 1929. Стр. 43-44. 230. Сравни вообще стр. 179-209 и 228-245. Въ терминахъ Спинозы можно было бы сказать, что идея Бога есть единственная идея въ душѣ, способная образовать «всепоглощающій аффектъ», который концентрируетъ и сливаетъ всѣ другіе аффекты въ единство «интеллектуальной любви къ Богу». Спиноза несовременъ здѣсь только въ этомъ выраженіи «интеллектуальной», несовременъ въ своемъ интеллектуализмѣ.

но не знаетъ, чего хочетъ. Одно несомнѣнно, оно предъ-чувствуетъ и предугадываетъ полноту и богатство бытія; а потому вовсѧкомъ Словѣ Откровенія узнаетъ божественную полноту (*плѣтица*), которой оно искони желало. Эросъ жаждетъ полноты вѣчной жизни. Само подсознаніе есть полнота своего рода, но странная полнота, которой чего-то не хватаетъ; это хаосъ, которому не хватаетъ космоса; это «все», которому не хватаетъ единства и всеединства. Только Богъ, какъ «Вседержитель», какъ единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*), какъ разрѣщеніе всѣхъ трагизмовъ (Утѣшитель) — есть то, что предчувствуетъ и чего жаждетъ подсознаніе. Онъ есть *абсолютно-желанное*, наглядное (но непостижимое!) единство Бога и человѣка въ полнотѣ (*плѣтица*) Бого-человѣка.

Весь этотъ религіозный опытъ вполнѣ несомнѣненъ для Юнга; образъ Божій въ душѣ онъ называетъ «объединяющимъ символомъ», разрѣшающимъ всѣ трагизмы души.*). Но Юнгъ остается психологомъ аналитикомъ, онъ не выходитъ за предѣлы имманентнаго содержанія опыта и, какъ ученый, не высказывается съ точки зрѣнія метафизической, онтологической и мистической. Его можно истолковать въ духѣ позитивнаго имманентизма и психологизма, для котораго Богъ есть только *esse in anima*, вѣра въ Бога есть только необходимая и цѣнная функция души. Для нась важно, что даже ставь на эту осторожную, опытную, научно-скептическую точку зрѣнія, можно сказать, что образъ Божій обладаетъ величайшей *моцью внушенія*, превышающей всѣ другія мыслимые внушенія.

Какъ-же обстоитъ дѣло для вѣрующаго мыслителя, метафизика или мистика, исходящаго изъ признанія абсолютной реальности Божества? И для него, конечно, образъ Божій въ душѣ будетъ обладать наибольшей возможной силой внушенія; и для него Онъ разрѣшаетъ всѣ трагизмы души, и потому несеть спасеніе и утѣшеніе; но для него всѣ подлинныя *религіозныя внушенія* исходятъ отъ Бога и отъ Богочеловѣка. Механизмъ «внушенія» остается тѣмъ-же, человѣческая душа устроена такъ, что она является мѣдіумомъ для внушеній; но внушенія высшія и драгоценнѣйшія исходятъ прямо отъ Бога, какъ отъ реальной личности, столь-же реальной, или даже болѣе реальной, чѣмъ наша собственная личность. «Религія есть внушеніе» — скажетъ позитивистъ и атеистъ, думая этимъ умалить религію; на самомъ-же дѣлѣ въ этомъ ея величайшая мощь. Чѣмъ была-бы религія, если бы она не могла и не умѣла внушать? Она «внушаетъ» такъ, какъ отецъ внушаетъ сыну, какъ учитель внушаетъ ученику.

*). Онъ даетъ при этомъ замѣчательное философское пониманіе реального символа въ отличіе отъ «знака» и аллегоріи. См. Op. cit. 442-449 и 179 ff.

Когда Христосъ говорить «имъяй уши да слышить», Онъ *енушаетъ*, онъ бросаетъ съмена Логоса въ глубину сердца. И трехчленный ритмъ внушенія выступаетъ ясно въ притчѣ о съятелѣ: 1) сказанное слово, видимое съмя, бросаемое въ землю; 2) его подпочвенное, подсознательное, невидимое бытіе; 3) видимый ростъ и плоды, творческій актъ, вырастающій изъ подсознанія. Подсознаніе различнымъ образомъ принимаетъ внушеніе, какъ и подпочва различнымъ образомъ принимаетъ зерно. Существуетъ благодарная и неблагодарная почва, благопріятнѣе и неблагопріятное для внушенія состояніе подсознанія. Существуютъ на конецъ плевелы вредныхъ внушеній, грозящихъ заглушить внушенія цѣнныя и плодотворныя.

Цѣнныя, творческія внушенія религіозный человѣкъ переживаетъ, какъ откровенія свыше, онъ чувствуетъ себя «медиумомъ», воспринимающимъ *благодатное внушеніе*, какъ благой даръ; при этомъ остается вѣрнымъ, что всякое внушеніе есть самовнушеніе: самъ человѣкъ («сокровенный сердца человѣкъ»), долженъ принять внушеніе, какъ-бы еще разъ сдѣлать его себѣ; благодать нужно не только дать, но и взять.

* * *

Религіозная точка зреінія, какъ мы видѣли, принципіально отличается отъ научно-психологической. Та и другая признаютъ сублимирующую мощь «религіозного символа». Но для первой —всѣ подлинныя религіозныя переживанія, слѣд. и религіозныя внушенія, проис текаютъ отъ трансцендентной реальности абсолютного Существа; для вторсй-же—эти переживанія и внушенія остаются имманентными событиями въ душѣ (*esse in anima*), правда очень важными и опредѣляющими все бытіе человѣка. Можетъ показаться, что такой научный релятивизмъ и психологизмъ, не желающій ничего высказывать о трансцендентной реальности Божества, болѣе мудръ и осторожнѣй, чѣмъ религіозная мистика и метафизика. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Научно-психологической методъ Юнга вполнѣ допустимъ, какъ методъ изслѣдованія; но онъ становится неправдой, когда переходитъ въ «сциентизмъ», въ «научно-позитивное» міросозерцаніе. Психологъ и психіатръ имѣть право не высказываться, береть ли онъ въ сердце религіозный символъ, царящій въ душѣ; но человѣкъ во всей полнотѣ не имѣть права и не можетъ этого не высказать. Человѣкъ не только «наука», онъ мыслить и переживаетъ не только научными методами. Здѣсь вступаетъ въ свои права философія, которая заставляетъ его высказаться *доконца**,

*) «Мудрецъ отличенъ отъ глупца
Тѣмъ, что онъ мыслить до конца».

(Майковъ. Три смерти).

заставляет его решить, что онъ береть въ серъезъ, и что — нѣть; ибо отъ этого всецѣло зависитъ мудрость жизни. Здѣсь вступаетъ въ свои права феноменологической анализъ. Религіозная внушенія только тогда суть религіозныя, когда они берутся *абсолютно въ серъезъ*; ихъ сущность (Wesen) заключается въ этой предѣльной серъезности, или «святыости», которая есть исхожденіе отъ абсолютнаго трансцендентнаго Существа. Внѣ этого нѣть религіознаго феномена. Внущеніе, полученное отъ «фантазмы», отъ имманентнаго символа, отъ «меня самого» — не есть религіозное внушеніе. Религія покоится на *аксіомѣ зависимости* отъ Абсолютнаго Существа, на усмотрѣніи себя, какъ относительного, ко-нечнаго и тварнаго существа (феноменологической анализъ Декарта). Если нѣть этой зависимости — нѣть религіи. Религіозные внушенія суть внушенія, получаемыя отъ Бога.*.) Но могу-ли я получать такія внушенія? существуютъ-ли такія внушенія? Вся полнота религіознаго опыта и прежде всего наличность идеи абсолютнаго Существа въ душѣ (esse in anima) свидѣтельст-вуетъ о возможности такихъ внушеній. Если я самъ могъ сдѣлать себѣ такое внушеніе, значитъ «я самъ» есть абсолютное Существо (ходъ мысли Декарта). «Разгадать» религіозный феноменъ, какъ фантазму, какъ имманентный символъ — значитъ уничтожить религію, какъ иллюзію. Но то, что признается иллюзорнымъ, тे-ряеть внушающую силу, теряетъ способность сублимировать. Менѣе всего этого можетъ желать Юнгъ. Въ этомъ и заключается внутреннее противорѣчіе непродуманнаго до конца научнаго психологизма и имманентизма.

* *

Существуетъ еще одна важнѣйшая особенность религіоз-ныхъ внушеній въ отличіе отъ всѣхъ другихъ. Наука изучила ме-ханизмъ внушенія, но она *не знаетъ, что внушать*; она даже не ставить этого вопроса, считаетъ его само собою разумѣющимся: надо внушать здоровье, спокойствіе, увѣренность. Но вѣдь этого мало: спрашивается, какъ жить, будучи здоровымъ, что дѣлать, къ чему стремиться? Да и нужно-ли спокойствіе? Наука и тех-ника внушенія не имѣютъ здѣсь отвѣта. Напротивъ, религія *знаетъ, что внушать*. Она учить о томъ, какія внушенія цѣнны и нецѣнны, какія суть плевелы и какія — пшеница. Это вопросъ немаловажный: дѣло идетъ о выборѣ пути для всей жизни, какъ индивидуальной, такъ и соборной: это вопросъ жизни и смерти. Рѣшеніе всецѣло зависитъ отъ того, какую систему цѣнностей мы признаемъ своей абсолютной «святыней»: «гдѣ сокровище ваше,

*.) Религіозныя переживанія всегда «интенціональны» и всегда осуществляютъ нѣкоторый «трансъ», преодолѣвая солипсизмъ, какъ это понялъ Декартъ.

тамъ и сердце ваше». Но только религія открывает святыни и цѣнности. Поэтому только религія можетъ знать, что внушать. И совсѣмъ иное внушаетъ Будда; совсѣмъ иное внушаетъ Христосъ. Жизнь, культура, исторія, развитіе индивидуальности — получаютъ совершенно иное направленіе подъ вліяніемъ этихъ внушеній.

Изъ таинственной глубины сердца, изъ подсознанія (иногда во снѣ) встаютъ образы, звучать голоса, которые человѣкъ переживаетъ, какъ «внущенія свыше». Даже такой рациональный человѣкъ, какъ Сократъ, зналъ эти внущенія (даймоніонъ). Всѣ пророческія натуры дѣйствуютъ только подъ вліяніемъ «внущеній свыше», ничего не придумываютъ отъ себя и какъ-бы отстраняютъ свою собственную сознательную волю, превращаясь въ «посредника», въ медіумъ Божества. Для религіознаго человѣка всякое божественное «слово», звучащее въ душѣ и окруженнное nimбомъ святости, есть слово Логоса, зерно, брошенное Съятелемъ въ глубину сердца, иначе говоря, — *гетеровнущеніе*. И онъ хочетъ получить такое внущеніе даже тогда, когда самъ молится: «внуши, Боже, молитву мою» — говорить Псаломъ. Высшее достиженіе мистической молитвы состоять не въ томъ, чтобы Богъ нась услышалъ, а въ томъ, чтобы мы услышали Бога*)

* * *

Этика сублимациі придаетъ чрезвычайное значеніе подсознанію: она только и возможна на основѣ открытія подсознанія. «Магія» воображенія и «магія» внущенія — вотъ ея средства. Противъ такой этики можетъ быть выдвинуто одно сильное возраженіе: она отодвигаетъ на второй планъ, больше того, дѣлаетъ какъ-бы совсѣмъ ненужной сознательную свободную волю. Человѣкъ становится *пассивнымъ медіумомъ*, принимающимъ въ свое подсознаніе образы, интуиціи и внущенія. Вспомнимъ категорическое сужденіе Куэ: при столкновеніи воли и воображенія побѣждаетъ всегда воображеніе безъ всякихъ исключений. Оно какъ-будто обрекаетъ волю на полное пораженіе.

Однако дѣло обстоитъ прямо противоположнымъ образомъ: черезъ пониманіе неизбѣжности своего пораженія воля сдерживаетъ самую блестящую свою побѣду. Въ самомъ дѣлѣ, Куэ говоритъ: воля всегда побѣждена, и вмѣстѣ съ тѣмъ *своей свободной волей* опредѣляетъ, что внушать и какъ внушать своимъ пациентамъ.

Вся теорія внущенія есть стремленіе подчинить *непроизвольно-бессознательные* внущенія, которыя мы пассивно и часто нецѣлесообразно получаемъ, — внущеніямъ *произвольно-сознательнымъ*. *Suggéstion refléchie* есть свободно избранное внущеніе. Воля и свобода не уничтожаются здѣсь, какъ кажется на

*) «Rede, Herr, dein Diener hort». См. Heiler. Das Gebet. 1921. Стр. 227.231.

первый взглядъ, а напротивъ одерживаютъ победу, но только не прямымъ усиліемъ, а при помощи обходнаго движенія, дающаго возможность обойти *loi de l'effort converti*. Здѣсь дѣйствуетъ общій принципъ техники: повелѣвать природѣ, повинуясь ей. Внущеніе повелѣваетъ подсознанію, повинуясь ему, подчиняясь его любви къ образамъ и его нелюбви къ императивамъ.

Воля и свобода и сознательное рѣшеніе снова возстановливаются въ правахъ: человѣкъ не есть только подсознательный медіумъ и не есть только медіумическое воображеніе, творчество въ божественномъ умоизступленіи (*μανιά* Платона).

Но, могутъ намъ далѣе возразить, здѣсь свободенъ только внушающій, но не внушеный. Внушеный все-же какъ будто остается пассивнымъ и безвольнымъ медіумомъ. Такое возраженіе могло однако исходить только отъ старой теоріи «гипноза». Открытие, что всякое внущеніе есть *самовнущеніе*, представляетъ собою великое возстановленіе суверенного положенія «самости», суверенныхъ правъ свободы. Всякое внущеніе такимъ образомъ опирается на послѣднія глубины самости; а послѣдняя глубина самости есть *Ungrund*, или свобода. Такъ возстановливается въ своемъ значеніи другая сторона личности: не подсознаніе, а сознательная свобода.

Ни въ какой медіумической пассивности свобода не погибаетъ, ибо это *я самъ* ставлю себя въ положеніе пассивно воспринимающаго и *я самъ* себѣ, въ концѣ концовъ, внушаю. Внущеніе должно быть осознано, какъ *самовнущеніе*, только тогда можетъ быть и поставленъ вопросъ о преодолѣніи случайныхъ и нецѣлесообразныхъ самовнущеній — самовнущеніями сознательно избранными и цѣлесообразными. Здѣсь мы получаемъ великое освобожденіе, расширение свободы до предѣловъ, ранѣе ей недоступныхъ, расширение свободного творчества, перестающаго теперь быть только стихійнымъ, только «умоизступленнымъ», или, вѣрнѣе, не перестающаго быть таковыимъ, но и въ стихійности своей принимающаго форму, исходящую отъ свободы, свободно избранную.

* * *

Пассивный медіумизмъ внущенія, такимъ образомъ не есть противоположность свободного творчества, а, напротивъ, есть моментъ свободного творчества. Внущеніе есть творчество своего рода: оно содржитъ въ себѣ инициативный актъ внущенія и оно есть преобразованіе души, «психагогія». Съ другой стороны, творчество есть всегда внущеніе своего рода: оно воспринимаетъ образы, вынашиваетъ ихъ въ подсознаніи и рождаетъ новые образы.

Возникаетъ любопытный вопросъ объ отношеніи творчества

и внущенія. Ихъ связь поражаетъ: во всякомъ творчествѣ есть пассивно медіумический, женственно-воспринимающій моментъ, — и вмѣстѣ съ тѣмъ, моментъ активно-сознательный, мужественно-зачинающій. Но совершенно тоже имѣть мѣсто и во внущеніи: и тамъ есть инициативный актъ и пассивное принятіе. Притча о сѣятелѣ есть притча о внущеніи и одновременно притча о творчествѣ. Трехчленный ритмъ (сѣмя, подпочва, растеніе, брошенный образъ, подсознаніе, творческій актъ) есть ритмъ одинаковый и для внущенія и для творчества. Круговоротъ взаимодѣйствія подсознанія и сознанія выражаетъ собою сущность всякаго творчества и вмѣстѣ съ тѣмъ всякаго внущенія. То, что связываетъ ихъ во-едино, есть *воображеніе*. Всякое творчество есть во-ображеніе, т. е. воплощеніе образа, воплощеніе идеи. Но совершенно также и всякое внущеніе есть воображеніе, воплощеніе идеи. Всякое воображеніе, нѣчто внушаетъ и всякое внущеніе — воображаетъ.

Все-же противоположеніе внущенія и творчества сохраняетъ свой смыслъ, хотя иногда кажется, что они совершенно совпадаютъ. Различіе выступаетъ въ слѣдующихъ вопросахъ: существуетъ ли нѣчто нетворческое во внущеніи, и существуетъ-ли нѣчто, не внущенное въ творчествѣ.

Существуютъ, конечно, внущенія творческія и нетворческія. Существуютъ, какъ будто, въ соціальномъ феноменѣ внущенія и личности творческія и нетворческія, по Тарду — инициаторы и подражатели. Послѣднее различіе однако нельзяя класть въ основу: абсолютныхъ инициаторовъ не существуетъ — человѣкъ всегда получаетъ внущеніе, продолжаетъ творчество, начатое творцомъ, подобно Прометею, похищаетъ не имъ созданный огонь съ неба. Не существуетъ людей только дѣлающихъ внущенія и не получающихъ внущенія. Человѣкъ не творецъ, а лишь сотрудникъ. Сѣмянъ Логоса онъ не дѣлаетъ. Нуженъ сѣятель, который ему бросаетъ нѣчто въ сердце. Нуженъ сотворенный міръ, космосъ который даетъ ему потокъ образовъ. Нужны сотворенные люди которые сыплютъ горсть образовъ въ его сердце. Только тогда начинается творческій процессъ ихъ переработки во взаимодѣйствіи сознанія и подсознанія. Въ такомъ положеніи находится каждый человѣкъ, самый творческій, даже геній. Послѣдній прежде всего принимаетъ и усвояетъ внущенія всей полноты образовъ своей эпохи, своего міра. Онъ геній не въ томъ что не принимаетъ никакихъ внущеній, онъ принимаетъ ихъ множество, но онъ творческій геній въ томъ что онъ выбираетъ и преобразуетъ полученные внущенія. Свобода здѣсь сохранена полностью, ибо всегда есть выборъ между цѣнными и нецѣнными внущеніями, между плевелами и пшеницей; между культивированіемъ или разрушеніемъ.

Отсюда ясно, что различие творческих и нетворческих внущений лежит в содержании внущений, в их ценности или неценности, в их благодатности или неблагодатности. И только в этом содержании обосновано и различие творческих и нетворческих личностей: не всякий инициатор и не всякий внушающий есть творец, а только тот, который делает творческое внущение. В основу различия надо кладь ценность брошеных в подсознание съмня и их плодов. Ценны тема съмена внущений, которые поддерживают жизнь и дают нарастание жизни. Творчество есть нарастание жизни, появление новых, раньше не бывших форм жизни, и притом более интенсивных и более ценных форм. Творчество есть воображение и воплощение ценностей. Но истинных ценностей, какъ они существуют сами по себѣ, въ идеальномъ мірѣ, мы не создаемъ. Мы ихъ лишь «открываемъ», лишь получаемъ какъ божественный даръ, какъ благодать. Въ этомъ смыслѣ поэзія (то-есть, все творчество) никогда не есть абсолютная инициатива, а лишь благой даръ, полученный свыше. Абсолютный инициатор и творецъ (и въ этомъ смыслѣ поэтъ) есть только Богъ. Пророку сказано: «Исполнись волею Моею». Поэтъ творить, когда «Божественный глаголъ до слуха чуткаго коснется». Тоже остается вѣрнымъ и для техника (Прометея): и онъ не имѣетъ собственного огня и не зажигаетъ его впервые.

Такимъ образомъ, внушающее воображение будетъ творческимъ тогда, когда открываетъ, воплощаетъ и вводить въ міръ новые положительные ценности; оно не будетъ творческимъ, когда только разрушаетъ воплощенные ценности, или когда только воспроизводить, повторяетъ и сохраняетъ старые установленные общепринятые ценности, сохраняетъ быть; сохранять жизнь на прежнемъ уровне безъ нарастания ея полноты. Только въ этомъ смыслѣ, только въ зависимости отъ содержания внушающего воображения можно противопоставлять творческую инициативу и пассивную зависимость. Не нужно думать, что пассивные натуры только получаютъ внущения, а активные только внушаютъ другимъ. Гений всего болѣе внушаемъ. Подражательные и рабскія натуры, съ другой стороны, съ величайшей силой внушаютъ свое подражаніе и свои рабскія и трусливые чувства другимъ.

Въ чёмъ же состоитъ творческое первенство генія. Оно состоитъ въ томъ, что онъ открываетъ и вводить въ міръ новые положительные ценности, раньше остававшіяся скрытыми. Сфера творческаго генія есть сфера открытія и откровенія, будуть ли то откровенія искусства, открытія науки или религіозныя откровенія, дающія зарѣнія новыхъ святынь. Но гений человѣческаго творчества ничего не выдумываетъ, онъ угадываетъ

и прозрѣваетъ («отверзлись вѣщія зѣницы»). Творчество на своихъ вершинахъ какъ будто совпадаетъ со своею противоположностью, съ пассивною зависимостью: оно становится одержимостью, наитіемъ, чистымъ медіумизмомъ, посредникомъ для содѣйствія высшихъ силъ, для принятія «внущеній свыше». Такъ мы снова приходимъ къ религіи, какъ къ высшему и суверенному источнику внущенія. Поэть, т.е. человѣкъ, какъ творецъ — творить и не творить, ему все «дается свыше» и, съ другой стороны, онъ все создаетъ самъ — онъ абсолютно свободенъ и абсолютно зависимъ въ своемъ творчествѣ.

Такова фундаментальная антиномія, заключенная въ свободномъ творчествѣ и въ творческомъ внущеніи. Въ ней мы легко узнаемъ антиномію свободы и благодати. Высшее творчество есть творчество благодатное. Но если высшее и лучшее въ творчествѣ дано, а не создано, дано даромъ, а не въ награду за подвиги и труды, то что же создано. Гдѣ же заслуга, гдѣ же свобода поэта. Неужели геній «осѣняетъ голсуу безумца, гуляки празднаго», неужели «средь Ѣдтей ничтожныхъ міра, быть можетъ всѣхъ ничтожнѣй онъ»...

Но тогда, значитъ, не онъ создаетъ, не онъ творить, не онъ геній, не его заслуга. Эта антиномія составляетъ тему Пушкинскаго Моцарта и Сальери, и она есть, въ концѣ концовъ, одно изъ выражений антиноміи свободы и благодати.

Она рѣшается (если это можно назвать рѣшеніемъ) въ усмѣтрѣніи тождества противоположностей: истинно-свободное творчество есть то, которое дѣйствуетъ по «внущенію свыше». (Я научу васъ Истинѣ и Истина сдѣлаетъ васъ свободными). Наиболѣе активенъ тотъ, кто наиболѣе внушаемъ, но для высшихъ, отъ Бога исходящихъ внущеній. Въ полномъ смыслѣ Творцомъ является только Богъ. Человѣкъ есть лишь творецъ по образу и подобію. Человѣкъ лишь продолжаетъ твореніе, лишь «сотрудничаетъ», и при томъ по образцамъ, которые ему даны, которые ему открылись.

Мы получаемъ слѣдующій надежный критерій истинно-творческаго во внущеніи: творческимъ будетъ то, что является подлиннымъ «внущеніемъ свыше». Творческою личностью будетъ та, которая способна такія внущенія получать, которая стоитъ всего ближе къ творчеству Творца, которая творить по образу Его совершенства. Въ истинномъ творчествѣ должно быть нѣкоторое *гетеровнущеніе*, но полученное отъ Бога, а не отъ людей; такие «богонаученные» (теодидакты, какъ говорить Св. Макарій) и суть истинно свободные творцы. А нетворческимъ во всякомъ внушающемъ воображеніи будетъ то, что выдумано людьми, то, что выдумано отъ себя, въ чемъ нѣтъ никакихъ прозрѣній и откровеній.

Б. Вышеславцевъ.

РЕЛИГІОЗНЫЯ ИСКАНИЯ ВЪ ОТРАЖЕНИИ СОВѢТСКОИ ЛИТЕРАТУРЫ.

Богооборчество русской революції ограничилось отрицаниемъ религії, не противопоставляя ей никакого активнаго духовнаго начала. Французская революція противопоставляла христіанской идеѣ Богочеловѣка идею Человѣка, обожествляя его разумъ.

Атеизмъ французской революціи былъ воспитанъ цѣлымъ вѣкомъ религіознаго отрицанія, и его проповѣдники выдвигали новыя, еще не испытанныя и потому искушавшія идеи. Мечта «быть какъ боги» — древній соблазнъ Люцифера — до сихъ поръ жива во Франціи и владѣеть умами многихъ ученыхъ и изслѣдователей. Отказъ отъ Бога и его рая во имя Человѣка, носящаго въ самомъ себѣ божественное начало и могущаго собственными усилиями создать рай на землѣ — эта мечта рождена молодою жаждою жизни и потому радостна и активна. То, что этой мечтѣ до сихъ поръ отдаютъ свои силы многіе выдающіеся дѣятели, морально безупречные, что среди нихъ бываютъ люди, сознательно жертвующіе жизнью за науку, придаетъ этой мечтѣ характеръ новой религії, способной создавать своихъ святыхъ. Во французскомъ атеизмѣ нѣтъ и тѣни равнодушія. Онъ пла-мененъ. Жажда чуда не оставляетъ его и весь путь современной науки опредѣляется этой жаждой доказать свою способность творить чудеса. Трудность борьбы съ французскимъ атеизмомъ въ томъ и заключается, что онъ внутренно не связанъ съ материализмомъ. Весь онъ построенъ на духовныхъ началахъ и обладаетъ религіозной энергией, родственной христіанству, хотя и борющеюся съ нимъ. Отказъ отъ Бога вызванъ горделивою вѣрою въ человѣка, носящаго въ себѣ высшее духовное начало. Борьба, которая въ настоящее время почти такъ же остра, какъ сто лѣтъ назадъ, оказалась не подъ силу атеизму. Побѣда несомнѣнно остается за церковью, и Франція, переборовъ за полтораста лѣтъ офиціального атеизма въ язы восемнадцатаго столѣтія, стала теперь такою же «христіаннѣйшою». какою была во

времена королей. Всѣ живыя силы страны постепенно стягиваются вокругъ католической церкви. Любопытно отмѣтить, что этотъ процессъ начался въ самый моментъ разрушенія церкви: мать Javouhag, будущая основательница Конгрегацій св. Іосифа и давшая католической церкви своею миссіонерской работой среди негровъ новыя колоніальныя епархіи, эта замѣчательная религіозная дѣятельница выросла и укрѣпила свою вѣру въ періодъ преслѣдованій христіанства. Точно такъ же русская церковь, преслѣдуемая въ Россіи, находитъ сейчась благодаря своему ореолу мученичества новыхъ адептовъ среди иностранцевъ.

Атеизмъ русской революціи не обладаетъ творческими силами французского богооборчества, которыя затрудняли во Франціи побѣду церкви. Офиціальное безбожіе совѣтской Россіи является въ сущности новой формой нигилизма. Никакого творческаго начала на мѣсто разрушающей религіи онъ не ставитъ. Онъ только отрицаѣтъ, ничего не утверждая. Подобно тому, какъ религія Разума явилась въ эпоху французской революціи итогомъ цѣлаго вѣка интеллектуальныхъ ранцілій, русскій революціонный атеизмъ является завершеніемъ полуувѣковой борьбы части русской интеллигенціи съ цѣковью. То, что сейчась провозглашается, какъ «революціонное достижениe», заключено въ произведеніяхъ Чехова и многихъ его атеистическихъ предшественниковъ. Доводы, приводимые въ опроверженіе существованія Бога, повторяютъ старые материалистические доводы, съ которыми въ свое время боролись Владимиrъ Соловьевъ, Достоевскій, Левъ Толстой. Внутреннее безсиліе этихъ доводовъ и логической кругъ, изъ котораго они не могутъ выйти были раскрыты многими русскими писателями послѣдняго полуувѣка. Но современные коммунистические проповѣдники повторяютъ тѣ же доказательства, которыя когда-то соблазнили Чехова: «Если бы убѣжденному спиритуалисту дать вскрыть трупъ, то онъ вынужденъ быль бы отказаться отъ существованія души, ибо гдѣ же она помѣщается?» — писалъ Чеховъ своему 9рату. Логический кругъ тутъ ясенъ — ибо спиритуалисты не утверждаютъ существованія материалистической души, которую можно найти скальпелемъ; къ тому же въ мертвомъ тѣлѣ, которое вскрылъ Чеховъ, души уже быть не могло. Но именно на этотъ путь — путь, указанный еще Тургеневымъ въ образѣ Базарова — вступила русская революція для борьбы съ Богомъ. Единственная серьезная цитадель, откуда ведется настоящая борьба со спиритуализмомъ — это лабораторія академика Павлова, въ которой ищутъ химической формулы жизни съ тѣмъ же упорствомъ, съ какимъ алхимики искали философскаго камня. Свести всѣ жизненные процессы къ физіологическимъ рефлексамъ — какой соблазнъ для материализма! Такимъ образомъ, слѣдя русской нигилистической тра-

дициі борьба съ Богомъ ведется не философскимъ путемъ, какъ то было на Западѣ, но путемъ медицинскимъ и по формулѣ, данной еще Чеховымъ: «истина добывается скальпелемъ». Опыты Павлова быть можетъ ближе всего подходятъ къ тому сатанинскому облику науки, который чудился людямъ въ древнія времена. Отрубленная голова, продолжающая жить на блюдѣ искусственной жизнью — образъ, достойный средневѣковья. Животное выдѣляющее пищевую слону въ видѣ рефлекса на поперемѣнно зажигающіяся лампочки различныхъ цвѣтовъ — какъ будто разоблачаетъ лабораторію жизни. Практическаго лечебнаго значенія геніальные опыты Павлова не имѣютъ. Онъ не ищетъ способа излечивать ракъ или проказу, — это врядъ ли можетъ интересовать его. Онъ ищетъ ключей отъ тайны жизни, онъ вернулся къ мечтѣ о гомункулусѣ, обѣ искусственномъ твореніи. Лабораторія Павлова есть повтореніе въ новомъ вѣкѣ лабораторіи Fausta. Faustъ призналь свое безсиліе. Павловъ стремится доказать что Faustъ напрасно сложилъ оружіе. Опыты Павлова являются въ Россіи завершеніемъ борьбы со спиритуализмомъ въ томъ видѣ, какъ она была начата Базаровыми. Если я вскрою трупъ и не смогу скальпелемъ нашупать души, то значить въ мірѣ нѣть ничего кромѣ матеріи, — утверждаетъ Чеховъ. Если я докажу, что можно искусственнымъ путемъ продлить или даже создать жизнь, то значить въ мірѣ нѣть ничего ирраціонального — утверждаютъ опыты Павлова. Философскій атеизмъ на Западѣ давно пересталъ прибѣгать къ этимъ вещественнымъ доказательствамъ, сознавая, что основное «почему?» не находящее отвѣта въ религії, не будетъ устранено тѣмъ, что количество дѣйствующихъ въ мірѣ законовъ будетъ сведено къ минимуму. Но для неискушенныхъ умовъ и для малообразованныхъ массъ эти «чудеса науки» всегда были стимуломъ къ невѣрію. Борьба съ религіей использовала это въ Россіи, соблазня новичковъ кажущейся мощью медицинской науки въ вопросахъ метафизики и вызывая такимъ образомъ чудовищное смѣшеніе научныхъ проблемъ и методовъ.

Еще чаще борьба сводится къ настойчивому повторенію однѣхъ и тѣхъ же малопонятныхъ формулъ вродѣ — «религія опіумъ для народа». Эти плакаты напоминаютъ надписи секты пашковцевъ и исходятъ изъ того же принципа гипноза печатнымъ словомъ.

Существуетъ ли у русскаго коммунизма какая-либо опредѣленная атеистическая доктрина? Конечно нѣтъ. Церковь, являясь свободнымъ и виѣкласовымъ установлениемъ, мѣшала теоріи классовой борьбы. Церковь, утверждая цѣнность духовныхъ благъ, могла уменьшить стремленіе къ захвату материальныхъ преимуществъ. Церковь, выдвигая незыблемость мораль-

ныхъ законовъ, могла кромѣ того поколебать многихъ при выборѣ способовъ захвата житейскихъ благъ. Церковь, бывшая прежде официальной и вѣнчанная въ Россіи съ монархической властью, могла также оставить въ народѣ какую-то память о прошломъ. Церковь обладала имуществомъ, которое представляло большой соблазнъ: Эти мотивы главнымъ образомъ, и опредѣлили борьбу съ церковью, въ первый періодъ. Въ дальнѣйшемъ церковь оказалась единственнымъ пристанищемъ свободной личности и тѣмъ самымъ естественно вызывала особое преслѣдованіе. Но всѣ эти мотивы борьбы были вѣнчаны религіозного вопроса и по существу противъ религіи не было выдвинуто за всѣ эти годы никакихъ иныхъ доводовъ, кромѣ политическихъ, соціальныхъ или финансовыхъ.

Русская революція не имѣла той возвышенной идеи Человѣка, которая вдохновляла атеистовъ въ эпоху французской революціи. Идея борьбы классовъ отвергаетъ возможность такого Человѣкобога. Напротивъ, она утверждаетъ зависимость человека отъ лучайностей жизненной обстановки, необходимость его очищенія погружениемъ въ классъ, профессіонально лишенный иниціативы и — въ той формѣ, какъ это проповѣдуется въ Россіи, утверждаетъ наслѣдственность соціальныхъ навыковъ. Такимъ образомъ Человѣкъ, какъ независимое ни отъ чего свободное духовное начало, въ мірѣ не существуетъ. На мѣсто Бога становится не Человѣкъ, но нѣчто неопределѣленное и безликое: классъ, усовершенствованныя формы материальной жизни. Вѣрнѣе, на мѣсто-религіи, начала вѣчнаго, ставится моментъ классовыхъ установлений, то есть нѣчто явно преходящее. Такимъ образомъ на мѣстѣ Бога остается пустота. Революція въ Россіи происходила на почвѣ материальной и отвлеченный вопросъ о Богѣ мало кому былъ интересенъ. Бога нѣтъ. Его не нужно. Онъ мѣшаетъ. И только. Создать новой, хотя-бы вѣнчане стройной теоріи міра, никто не предполагалъ, такъ какъ дѣло шло обѣ устройствѣ непосредственныхъ удобствъ существованія.

Этимъ и объясняются особенности официальной борьбы съ религіей въ Россіи. Никакой отвлеченной мысли, но множество реальныхъ способовъ притѣсненія. Даже специально созданный журналъ «Безбожникъ» ограничивается анекдотами о кражѣ шубы на приходскомъ собраниі или рассказомъ о томъ, какъ крестьяне, отказавшись отъ требъ, купили на сбереженные такимъ образомъ деньги сельско-хозяйственную машину. Въ своихъ плакатахъ и иллюстраціяхъ «Безбожникъ» старается вѣнчанной карикатурой разбить традиціонное отношеніе къ принятымъ церковнымъ изображеніямъ Христа или изобразить священника какъ агента монархизма и врага крестьянства. Но по существу противъ религіи не выдвигается ни одного возраже-

нія. «Свобода, равенство и братство» — являлось отвлеченной идеей и материальная изменение были лишь ея следствиями. Идея борьбы классовъ есть мысль бытоваia и отвлеченные предпосылки ей не нужны. Такимъ образомъ борьба съ религией ведется на житейской почвѣ, вѣдь идейного содержания и этимъ объясняется ея чисто административные приемы. Запретъ бытowychъ обрядовъ, изъ которыхъ многие сохранились отъ языческихъ временъ, преслѣдованіе священства и раскрытие такимъ образомъ его подлинной вѣры и готовности къ мученичеству, упрощеніе религиозныхъ требъ и главное сохраненіе въ церкви только подлинныхъ христіанъ — все это очистило православіе отъ многихъ случайныхъ и вредившихъ его престижу элементовъ и послужило къ возвеличенію русской Церкви.

Борьба съ религией ведется только правительствомъ, безъ участія живыхъ силъ страны. Слѣдуетъ отмѣтить, что въ «Безбожникѣ» не участвуетъ ни одинъ настоящій писатель, ни одинъ приличный карикатуристъ. Все дѣлается анонимными служащими коммунизма.

Несмотря на официальную борьбу со священниками, ни одинъ изъ писателей-коммунистовъ не посвящаетъ ей цѣлой повѣсти. Уступая, повидимому, какому-то внутреннему чувству, авторы, любящіе реалистическая изображенія сценъ гражданской войны, никогда не описываютъ казни священника. Повидимому, они увѣрены въ томъ, что чувство читателя будетъ противъ нихъ.

Фаддѣевъ въ «Разгромѣ» изображаетъ сцену, когда священникъ, заодно со злодѣями-бѣлыми, содѣйствуетъ гибели героическихъ прекраснаго красноармейца. Когда красные отбиваютъ деревню, побѣдители не казнятъ священника и отпускаютъ его безъ побоевъ. Фаддѣевъ, явно отступаетъ отъ реализма когда заставляетъ красноармейского полковника отвѣтить отрицательно на выразительный жестъ солдата, указывавшаго на колокольню, предлагая повѣстить священника. Это отступленіе отъ дѣйствительности, въ угоду ли читателю или въ угоду собственному чувству, показательно. Такихъ мелкихъ косвенныхъ указаній много можно найти у совѣтскихъ беллетристовъ. Несмотря на множество совершенныхъ надъ священниками казней ихъ описаній нѣть въ совѣтской беллетристикѣ, между тѣмъ какъ убийства офицеровъ, даже по самымъ нелѣпымъ поводамъ, изображены съ полной откровенностью.

Въ разсказѣ Фибиха «Святыни» изображенъ бунтъ по поводу изъятія церковныхъ цѣнностей. Тутъ единственный разъ выведенъ приговоренный къ смерти священникъ. Но, будто нарочно, авторъ заставляетъ священника искренно отречься отъ Бога и такимъ образомъ какъ бы снять съ себя свой духовной санъ. Такимъ образомъ мы присутствуемъ при осужденіи невѣрующаго

человѣка, но не священника. Какъ умираеть вѣрующій человѣкъ? — вотъ вопросъ, къ которому не рѣщается подойти атеистической писатель — не изъ боязни цензуры, а изъ боязни собственного чувства. Этимъ быть можетъ и объясняется то, что несмотря на жажду все записать, совѣтская беллетристика не отразила гоненія на церковь въ ея бытовомъ видѣ.

Совѣтскіе авторы, продолжая традицію шестидесятыхъ годовъ, не вѣрятъ въ Бога. Но условія прежняго быта давали даже атеисту нѣкоторыя успокоительныя впечатлѣнія религіозныхъ обрядовъ. Чеховъ былъ атеистомъ вѣрнѣ, нигилистомъ. Но онъ любилъ въ пасхальную ночь ходить по улицамъ, слушая благовѣсть, любилъ бывать въ церкви, отлично зналъ службы. Во многихъ своихъ герояхъ какъ въ «Архіереѣ», «Святой ночью», «Мужики», и др. — онъ изобразилъ сладостное волненіе, вызываемое словами службы.

Совѣтскіе писатели, отказанавшись отъ вѣры, отказываются и отъ ея бытовой одежды. Они не могутъ забыться, понѣжившись хотя бы около чужой духовной радости. Они не могутъ забыть, что они атеисты. Это придаетъ особую горечь ихъ сознанію. Русскій атеизмъ всегда былъ полонъ отчаянія, въ противоположность беззаботно-ироническому западному атеизму. Это яснѣе всего видно теперь.

Значеніе совѣтской литературы для русской религіозной мысли заключается главнымъ образомъ въ томъ, что она до конца, раскрываетъ состояніе души атеиста. Отказанавшись отъ Бога, писатели отказываются и отъ его творенія человѣка. Жизнь кажется имъ источникомъ уродства и злобы, безъ всякой надежды на измѣненіе. Нѣть болѣе страшнаго описанія человѣка и его жизни, чѣмъ та, которую даютъ молодые совѣтскіе писатели, призванные строить «новый міръ». Прежніе атеистические писатели въ Россіи вѣрили въ прогрессъ, вѣрили въ обновляющую Революцію, вѣрили, главное, въ свѣтлую природу человѣка. Теперьшніе атеистические писатели этой успокоительной вѣры не имѣютъ. Они видѣли и видѣннаго забыть не могли.

Для будущаго читателя произведенія тѣхъ изъ совѣтскихъ писателей, которые искренно отказались отъ христіанства останутся зловѣщій и поразительной картиной того, что сулить человѣку атеизмъ. Возможно, что именно страхъ передъ этимъ духовнымъ адомъ толкнетъ будущаго человѣка русскаго къ обрѣтенію и укрѣплению своей вѣры.

Ужасъ передъ человѣкомъ, его равнодушіемъ и безжалостностью, передъ случайностью и безцѣльностью жизни является основнымъ содержаніемъ творчества Зощенки. Міръ представляется ему въ видѣ безсмысленной отчаянной схватки: «Они

грызутся зубами, валяются по землѣ, подминаютъ подъ себя другъ друга, рвутъ волосы». Такъ во снѣ видится жизнь Ивану Ивановичу, герою поэмы «Люди». Онъ на яву приводить сонъ въ исполненіе, пробуя свою способность въ жизненной борьбѣ: Иванъ Ивановичъ, стоя теперь на колѣняхъ, боролся съ собакой, пытаясь руками разорвать ей пасть. Собака судорожно хрюпѣла, раскидывая и царапая землю ногами». Такою видится писателю жизнь въ Россіи, гдѣ «многія поколѣнія воспитывались на томъ, что любовь существуетъ, и Богъ существуетъ, и скажемъ, царь есть какое-то необъяснимое явленіе» и гдѣ «теперь маломальски способный философъ съ необычайной легкостью однимъ росчеркомъ пера доказываетъ обратное». Все становится случайнымъ — «Какой можетъ быть строгій законъ, когда все мѣняются на нашихъ глазахъ, все колеблется, начиная отъ самыхъ величайшихъ вещей — отъ Бога и любви — до мизернѣйшихъ человѣческихъ измысленій». Въ этомъ колеблющемся случайномъ мірѣ мечутся злобные и тупые люди, хватаясь, какъ во время пожара, за самыя ненужныя вещи. Влюбленные расходятся, потому что невѣсты не даютъ въ приданое какого-то комода; чиновникъ погибаетъ, потому что коза, изъ за которой онъ собирался сойтись со своей квартирной хозяйкой, принадлежитъ не ей, а другому жильцу; неотразимый таперъ, лишившись своей бархатной куртки, теряетъ изъ-за этого свою возлюбленную; другой, испугавшись случайности человѣческой жизни, бѣжитъ на колокольню и бѣть въ набатъ въ надеждѣ на какую-то фантастическую помощь, — и только одинъ находитъ свое счастье въ томъ — что тетка «наконецъ подохла», и на завѣщанный ею лотерейный билетъ падъ выигрышъ въ двадцать рублей. Среди своихъ сбезумѣвшихъ фантошей, сцѣпившихся въ безсмысленной, борьбѣ, рвущихъ другъ у друга какіе-то сапоги, примусы, огрызки какого-то житейского благополучія — съ воплями мечется самъ авторъ, отбиваясь отъ чьихъ-то предполагаемыхъ преслѣдований, опраѣдываясь, объясняясь, жалуясь на свои болѣзни, прерывая все отчаянными стонами: «охъ, какъ скучна жизнь!» безъ всякой надежды, что хотя бы «черезъ двѣsti лѣтъ она будетъ прекрасна». Разъ все случайно, разъ нѣтъ ни любви, ни Бога, то «будетъ ли жизнь прекрасна — это еще вопросъ» и «автору кажется, что и такъ будетъ много ерунды и дряни». Показывая съ отчаяннымъ смѣхомъ свой уродливый и жуткій міръ, въ которомъ все гибнетъ, Зощенко какъ бы говорить читателю «вотъ онъ, человѣческій міръ, безъ Бога!» строя такимъ образомъ свое доказательство бытія Божія отъ противнаго. Корчась въ страшныхъ мукахъ своего невѣрія, Зощенко исповѣдуетъ, что безъ Бога, безъ высшаго духовнаго начала въ мірѣ, все на землѣ есть смерть. И мука его безбожія

славить Бога. Мытарь Зощенко безспорно ближе къ Богу, чѣмъ аккуратно его восхваляющій фарисей.

Зощенко быть можетъ самый яркій примѣръ атеистического отчаянія, которое въ своемъ существѣ является религіознымъ исканіемъ.

Тотъ же ужасъ передъ человѣкомъ, передъ освобожденнымъ отъ Бога міромъ владѣеть творчествомъ другихъ атеистически мыслящихъ писателей. Козаковъ видѣть весь міръ въ злобѣ и грѣхѣ безнадежномъ. Всѣ другъ друга убиваютъ безъ особенной цѣли, любовь даже у молодыхъ отвратительна и безобразна. Какіе-то страшные, расползающіеся амебы вмѣсто людей. Основной законъ тотъ же, что у Зощенки: безжалостность и злоба. Убиваютъ старуху, на ея деньги открываютъ домъ свиданій и когда братъ, помогавшій въ убийствѣ, становится черезчуръ назойливымъ — ударяютъ его топоромъ по виску, и мирно, у порога дома ждутъ въ свою «гостиницу» новыхъ жильцовъ. Ни проблеска какого-либо чувства, какой либо мысли. Развратные чахоточные, страстные горбуны, безногіе кутилы, дѣвушки съ ненормальными инстинктами, влюбленные карлики — вотъ во что претворяется у Козакова мысль, что «нѣтъ любви». Убийцы случайные, убийцы скопомъ, убийцы теоретические, убийцы изъ озорства или по принципу, погромщики, засѣкатели, вѣшальщики или просто «мѣщане», которые, закусывая у богатой пріятельницы, убиваютъ ее и потомъ не забываютъ вмѣстѣ съ деньгами унести недоѣденныя пирожныя, чтобы угостить ими сосѣдскихъ дѣтей — вотъ то, что видѣть Козаковъ въ человѣческой природѣ. Онъ не вѣрить въ Бога, онъ не призываетъ его, онъ давно потерялъ всякую надежду и ждетъ только смерти. — Но читателю онъ показываетъ съ такой страшной силой изобразительности міръ, освобожденный отъ духовнаго начала, что все его творчество превращается въ проповѣдь. Такъ когда-то въ церквяхъ были изображенія не только святыхъ, но и чертей, ибо жуткій образъ чорта долженъ быть остерегать вѣрующаго. Козаковъ рисуетъ именно чорта и рисуетъ его безпощадно.

Страшные бѣсы, скачущіе вокругъ котла съ горящимъ спиртомъ, старающіеся пить изъ котла «вишневку», въ которой только что сгорѣлъ человѣкъ, въ «Крушениіи и Возрожденіи» Полонского, пьяный матросъ, втыкающій ножъ въ офицера, потому что онъ приснился ему въ видѣ таракана, въ «Вѣтре» Лавренева женщина, изъ фанатизма убивающая своего возлюбленнаго, въ «Двадцать-третій» Лавренева страшные, кровожадные люди, несущіе куда-то тѣнами для новыхъ и новыхъ убийствъ — вотъ то, что съ потрясающей искренностью описываютъ молодые атеисты въ Россіи. Въ повѣсти Козакова мальчишка укралъ яблоко: — «бей, лови!» — кричить толпа. — и

воть онъ лежить, изъ пробитаго пулей лба вытекаетъ мозгъ, а убийцы сами недоумѣваютъ: какъ это изъ-за яблока убили ребенка.

Правдивое изображеніе видимаго міра становится у лучшихъ молодыхъ писателей, какъ бы всенародной исповѣдью атеиста. Въ этой своей части совѣтская беллестристика останется замѣчательнымъ памятникомъ того, какъ ощущаетъ міръ душа, въ которой нѣтъ вѣры.

Катаевъ не ограничился такимъ отрицательнымъ свидѣтельствомъ, которое онъ даетъ въ своей замѣчательной повѣsti «Расстратчики». Онъ захотѣлъ въ наиболѣе простой и ясной формѣ передать основную муку невѣрія. Рассказъ Катаева «Огонь» одинъ изъ самыхъ поразительныхъ образцовъ литературной исповѣди. Въ немъ съ безстрашной простотой и искренностью сосредоточена вся боль атеизма, которая горить въ жуткихъ произведеніяхъ другихъ молодыхъ писателей.

Какъ умирать безъ вѣры? Какъ жить безъ Бога? вотъ два основныхъ вопроса, на которые должна отвѣтить атеистическая литература. Русская дѣйствительность показала на примѣрѣ, какъ умираютъ вѣрующіе. Она дала отвѣтъ и на второй вопросъ. Русская дѣйствительность, впервые съ существованія христіанской культуры показала человѣческое существо, вполнѣ свободное отъ всякихъ узъ чувства и отъ всякихъ вѣрованій: въ образѣ безпризорнаго она создала подлиннаго «сверхчеловѣка». Но ни тотъ, ни другой полюсъ человѣческой души — ни мученики христіанства, ни «свободные, какъ вѣтеръ пустыни», безпризорные не отразились никакъ въ совѣтской беллестристицѣ. Козаковъ упоминаетъ въ «Мѣщанинѣ Адамейкѣ», о дѣтяхъ, отнимающихъ покупки у прохожихъ, но упоминаетъ въ видѣ описанія вечерней улицы. О безпризорныхъ пишутъ, какъ о соціальномъ бѣдствіи, не касаясь метафизической сущности явленія. Беллестристика о нихъ молчать. У нея нѣтъ той рѣшительной мысли, которая позволила бы ей описать-понастоящему это поразительное созданіе революціи: безпризорнаго. Она не можетъ вывести изъ этихъ двухъ явленій — смерти вѣрующихъ и способа жизни безпризорныхъ — тѣхъ выводовъ, которыхъ искренній талантъ писателя невольно нашелъ бы въ нихъ. Поэтому обѣ обоихъ этихъ полюсахъ совѣтской дѣйствительности она молчать. Но и молчаніе иногда говоритъ.

Катаевъ ищетъ отвѣтъ именно на эти основные вопросы: какъ жить безъ вѣры? что такое смерть для невѣрующаго? Его «Огонь» потрясаетъ почти толстовской искренностью и безстрашіемъ выводовъ. На нѣсколькихъ страницахъ изложенъ извѣчный процессъ человѣка съ Богомъ. Подобно героямъ Достоевскаго, Катаевъ готовъ отказаться отъ Бога, не прощая ему страданій смерти. Онъ отказывается отъ Бога, но въ самомъ про-

тестъ противъ Него, герой Катаева какъ бы признаетъ его существующимъ. Онъ отрекается отъ Него, но небо безъ Бога окружаетъ землю чернымъ мракомъ и разгадкой міра безъ Бога откazывается Смерть.

Тема разсказа проста. «У коммуниста Ерохина сгорѣла жена Катя». Коммунистъ Ерохинъ «обладалъ острымъ и стрицательнымъ умомъ прирожденного атеиста». Его образованіе — онъ въ «свое время блестяще кончилъ духовную академію» — и его искреннія убѣжденія сдѣлали его виднымъ дѣятелемъ антирелигіозной пропаганды. Ерохинъ былъ вполнѣ вооруженъ для теоретической борьбы въ спорѣ: «его трудно было поставить въ тупикъ. На текстъ онъ отвѣчалъ текстомъ, противъ цитаты выставлялъ цитату» и на каждое возраженіе отвѣчалъ репликой, мѣткой и короткой, какъ выстрѣль». Внутренно онъ былъ защищенъ отъ атеистического отчаянія тѣмъ, что въ домѣ его жила любовь, ирраціональная и самоотверженная. Онъ могъ спокойно подбирать доводы противъ существованія духовнаго начала въ мірѣ, пока за его рукой слѣдилъ любящій взглядъ жены, которая являлась живымъ опроверженіемъ нигилизма: «Отказавшись отъ семьи, отъ привычекъ, отъ религіи, отъ дома, замѣнивъ все это однимъ — любовью — она продолжала оставаться той же прелестной, влюбленной женщиной, живущей любовью и для любви». Ему не было жутко создавать своимъ писаніемъ пустой холодный міръ случайностей, такъ какъ его согрѣвало присутствіе человѣка изъ иного, духовнаго міра: «Сонная и теплая, положивъ руку ковшикомъ подъ пунцовую щеку, Катя лежала съ полуоткрытыми глазами и сквозь рѣсницы смотрѣла на его сутулую спину, на его движущуюся руку, терпѣливо ожидая, когда онъ кончить и придетъ спать». При этомъ «прелестно воспитанная», въ родовитой семье, она вносила въ его жизнь тотъ хотя бы внѣшній уютъ религіозныхъ на-выковъ, который такъ любилъ Чеховъ. Любопытно отмѣтить, что большинство молодыхъ писателей для изображенія жены, дающей подлинную моральную поддержку мужу, берутъ не комсомолокъ и не «мужественныхъ» женщинъ, записанныхъ въ партію, но «прелестно воспитанныхъ» тургеневскихъ дѣвушекъ. Любовь Кати могла замѣнить Ерохину всѣ отвергнутыя имъ духовныя цѣнности. Но Катя внезапно исчезла. Та самая безсмысличная случайность, которую онъ провозгласилъ единственнымъ закономъ міра, взяла у него Катю. «Теперь ея больше не было въ живыхъ». Ерохинъ, находившій реплику на каждое теоретическое возраженіе, оказался безсильнымъ передъ реальнымъ вопросомъ жизни и смерти: что же такое человѣкъ, если міръ есть только цѣль безсмыслическихъ случайностей?

По теоріи, исповѣдываемой Ерохиномъ, человѣкъ есть

лишь съединеніе материальныхъ атомовъ. Смерть разъединяетъ ихъ. Отъ человѣка ничего не остается. Души нѣть «ея не найдешь скальпелемъ» — и слѣдственно Смерть беретъ все, всего человѣка. «Вотъ, сказалъ онъ, — вотъ все, что отъ нея осталось Посмотрите. — Онъ развернулъ бумагу. Тамъ лежало нѣсколько шпилекъ, коричневая ленточка, сафьяновая записная книжечка съ золотымъ обрѣзомъ и маленькая фотографическая глянцевая карточка изъ числа тѣхъ, какія были въ модѣ передъ революціей. — Вотъ что отъ нея осталось, — съ трудомъ выговорилъ онъ». Теоретически, въ прежнихъ спорахъ все выходило просто и «мѣткія реплики» находились быстро. Но теперь, когда исчезла Катя, могъ ли онъ согласиться, что все ея милое, такое знакомое и сложное существо было только горстью пепла. «Ерохинъ положилъ на ладонь пакетъ, какъ бы взвѣшивая его слишкомъ ничтожный вѣсъ». Можетъ ли сложное человѣческое существо имѣть столь «ничтожны вѣсъ», который приписываетъ ему материалистическая теорія. Машинально Ерохинъ идетъ въ церковь. Но священникъ использовалъ его несчастіе для проповѣди: «Огненный столбъ упалъ съ неба и превратилъ въ пепель жилище и сожительницу безбожника». Ерохинъ ощущаетъ острую боль — не возмущеніе, а боль, какъ будто «чудо», о которомъ говорить священникъ, дѣйствительно случилось, и жена погибла по его винѣ. Онъ бѣжитъ въ страшную минуту горя не къ атеистамъ, не въ ячейку антирелигіозной пропаганды. Единственный человѣкъ, который можетъ освободить запертый въ немъ потокъ слезъ, единственный человѣкъ, съ которымъ онъ можетъ говорить о томъ, что чувствуетъ, это врагъ его — священникъ. Инстинктивно, не сознавая того, что дѣлаетъ, этотъ невѣруючій коммунистъ, бѣжитъ, подобно всѣмъ прихожанамъ, къ священнику. Ему онъ открываетъ все. Онъ разсказываетъ этому заклятому своему врагу, человѣку, котораго онъ хотѣлъ уничтожить, отцу Григорію Смирнову, свою жизнь съ женой. Ему, единственному на свѣтѣ, онъ описываетъ пять дней агоніи жены, свои сокровеннѣйшія страданія и разодравь рубашку, показываетъ свою исцарапанную въ отчаяніи грудь. Не своимъ единомышленникамъ, а жрецу враждебной ему религіи онъ оказываетъ это предѣльное довѣріе, позволяющее говорить съ нимъ, какъ со вторымъ своимъ «я». Діалогъ священника и атеиста — вѣры и невѣрія — дѣйствительно кажется происходящимъ въ душѣ человѣка; во время внутренняго боренія. Всѣ метафизическая ухищренія отброшены и все сведено къ основному вопросу: какъ примирить Бога и Смерть. Существованіе Бога подразумѣвается обоими противниками. Атеистъ Богу, живому Богу предъявляетъ искъ за свои страданія, тѣмъ самымъ признавая Его: «Вотъ что отъ нея осталось — вотъ...

и вы утверждаете, что это вашъ богъ... богъ? «Онъ требуетъ отвѣта за эту несправедливость, какъ будто священникъ былъ ви-новенъ: «Теперь ея нѣтъ. Она умерла, Вы понимаете это?». Онъ готовъ все простить, даже проповѣдь о «карѣ безбожника», лишь бы только священникъ, именемъ Бога, измѣнилъ чудовищ-ную нелѣпость смерти. — «Вы меня давеча видѣли... не будемъ обѣ этомъ говорить, я не за этимъ. Я самъ иногда... Но какъ вы могли такъ оскорбить ее? Постойте... Не надо ничего говорить. Я все понимаю...» и онъ начинаетъ свою исповѣдь: «Сегодня утромъ я ее отвезъ на кладбище»... Онъ ведеть свою тяжбу съ Богомъ, которого онъ теперь признаетъ отвѣтственнымъ за зло и смерть, и онъ предъявляетъ ему обвиненіе: гибель невинной... «За что? Почему?» «Онъ не хочетъ больше «мѣткихъ репликъ», которыхъ доказали бы случайность жизни и смерти — онъ тре-буетъ у священника рѣшающаго отвѣта, какъ еслибы дѣйстви-тельно Катя была сожжена гнѣвомъ Божіимъ: его отрицаніе теперь звучить отчаяніемъ: — «я бы за такого бога копейки не даль — крикнулъ онъ страшнымъ оглушительнымъ голосомъ — — копейки бѣ не даль! Копейки, понимаете». Это больше не отри-цаніе, это отчаянный безнадежный бунтъ. Какимъ безсмыслен-нымъ бормотаніемъ кажутся въ свѣтѣ этого новаго ощущенія карающей близости Бога ерохинскія прежнія горделивыя слова: «Огонь... Переходъ матеріи изъ одного состоянія въ другое.. Взрывъ: Техническая отсталость .. Пережитокъ... Переидемъ на электричество... Будемъ бороться... Погодите... Побѣдимъ природу... Побѣдимъ смерть... Тогда отъ вашего чернаго бога косточекъ не останется... Да, косточекъ... Жалкія слова изъ учебниковъ — развѣ они могутъ служить Ерохину отвѣтомъ на его вопросъ. «За что? Почему?» «Черный богъ» видится ему какъ властитель міра, держацій страшное оружіе — смерть. Надо вырвать это оружіе и только тогда можно отрицать власть Бога. Искать побѣды надъ природой, добиваться бессмертія не есть путь материализма, ибо по физическому закону смерть непобѣдима. Только вѣнѣ матеріи можетъ быть бессмертіе, — все материальное подвластно гибели и разложенію. Эта мечта, это внезапное видѣніе «чернаго бога» — пусть страшнаго, но живого и бессмертнаго — освобождаютъ душу Ерохина и даютъ волю его слезамъ. Присутствіе священника, который такъ силенъ и прость въ своей вѣрѣ рядомъ съ мятущимся атеистомъ — исповѣдь передъ нимъ и мгновенное жуткое ощущеніе непобѣдимаго Бога — все это утоляетъ острую боль Ерохина. Теперь онъ снова хочетъ вернуться къ своей борьбѣ. Но сиѣ знаетъ теперь, куда ведеть путь отрицанія. «Выше! Выше! Можетъ быть тамъ дальше мы встрѣтимъ ангеловъ и бога? Но нѣтъ. Ихъ нѣтъ и тамъ, Ледяной холода и черный непроницаемый мракъ безвоздушнаго

пространства окружаетъ нась. И громадный, холодный, багровый, безъ лучей и свѣта, непомѣрный дискъ солнца какъ бы стремительно опускается на нась изъ этого жуткаго, ледяного пространства вѣчной ночи. Гдѣ же ангелы? Гдѣ же богъ? Ихъ нѣтъ и здѣсь. Холодъ. Ледъ. Молчаніе. Огонь. Смерть...»

Этими словами кончаетъ Катаевъ свою замѣчательную повѣсть. Смерть является ключемъ невѣрія. Міръ безъ Бога,— это «Холодъ. Ледъ. Молчаніе. Смерть». Только присутствіе Бога можетъ изгнать смерть изъ міра — Смертію Смерть попрать — и зажечь живымъ огнемъ жизни «холодный, багровый, безъ лучей и свѣта, непомѣрный дискъ солнца». Передъ лицомъ смерти атеистъ безсиленъ, только вѣрующій можетъ на землѣ радоваться небу и солнцу.

Повѣсть Катаева, является разоблаченіемъ атеизма. Она въ наиболѣе простой и конкретной формѣ передаетъ основную трагедію невѣрія и съ логической ясностью рисуетъ міръ, созданный теоріей позитивизма — міръ холода и смерти. Катаевъ не проповѣдуетъ религіи, но онъ, какъ въ притчѣ, рисуетъ намъ духовную судьбу атеиста. Притча эта написана такъ, что могла бы служить убѣдительнымъ доводомъ для религіозной пропаганды. Кто можетъ соблазниться этимъ невѣріемъ? Кто можетъ не испугаться страшной пустоты ерохинского міра?

Катаевъ формулируетъ съ наибольшей полнотою отрицательныя стороны невѣрія, подводя итогъ въ своей короткой повѣсти всему тому, что разбросано въ молодой атеистической литературѣ. Онъ, быть можетъ и не желая этого, служить такимъ образомъ борьбѣ противъ атеизма, которая ведется русскою церковью.

Леоновъ идетъ дальше. Его талантъ радостный и жизненный. Онъ вѣрить въ будущее Россіи. Онъ не склоненъ къ отчаянію. Зрѣлище черной бездны атеизма отрицаніе всего живого, — составляющее содержаніе большинства совѣтскихъ произведений, не удовлетворяетъ его. Онъ хочетъ живой, творческой радости и находить ее въ христіанствѣ. Леоновъ является единственнымъ оптимистическимъ писателемъ въ совѣтской Россіи. Онъ одинъ вѣрить въ свѣтлую природу человѣка и въ его способность очищенія послѣ всѣхъ совершенныхъ преступленій.

Но этотъ свѣтъ въleonовскомъ мірѣ несетъ съ собою христіанство. Вопреки всѣмъ запретамъ, Леоновъ въ свое творчество славить Христа и въ Немъ видѣть будущее спасеніе Россіи.

Въ первомъ романѣ «Барсукі» революціонный атеизмъ изображенъ въ видѣ злобнаго, жалкаго, харкающаго кровью Дудина. Всю тишину и нѣжность вложилъ Леоновъ въ образъ смиренного христіанина Катушина, который сіяеть любовью и кротостью сквозь кровь и ужасъ изображенными событий.

Катушинъ — лишь короткій мигъ въ жизни героя «Барсуковъ». Основная тема романа, — восстаніе и гибель мятежныхъ крестьянъ въ борьбѣ съ большевиками.

Катушинъ воскресаетъ въ образѣ Пчхова въ романѣ «Воръ» и становится центральною фигурой. Среди мятущихъ, тщетно ищащихъ своего пути, взаимно истребляющихъ другъ друга героевъ романа, Пчховъ одинъ сіяеть, какъ маякъ, ровнымъ не меркнущимъ свѣтомъ. Къ нему идутъ всѣ «труждающіеся и обремененные» въ минуту острой скорби и онъ находитъ для нихъ слова спасенія. «Разумъ его, какъ и руки, былъ одаренъ непостижимымъ умѣніемъ прикоснуться ко всему». Пчховъ, прославленный «великимъ мастеромъ» въ предмѣстьѣ Благушъ былъ загадкою и люди «не добирались до смысла нѣмой и непонятной Пчховской жизни», хотя и чувствовали, что есть въ немъ какая-то скрытая спасительная сила: «И тутъ вышло, что не будь Пчхова, погибла бы Благуша, а безъ Благуши — какая ужъ тамъ Москва! Безъ живой силы, таящейся въ Пчховѣ, погибла бы Москва, погибла бы Россія.

Главный герой романа, Митька Векшинъ, въ которомъ Леоновъ воплощаетъ будущую Россію, любить только Пчхова: «Митькина улыбка твердила: — Не сердись, старый, — я твой, твой накрѣпко». При всѣхъ духовныхъ качаніяхъ Митьки, сначала красноармейского героя, потомъ вождя воровской банды, — неизмѣннымъ остается его близость къ Пчхову. Тема романа — духовная борьба Митьки, его воровская жизнь, паденіе, отчаяніе и возрожденіе. Когда наконецъ Митька выходитъ новымъ человѣкомъ послѣ болѣзни и почти полной духовной гибели, какъ Иванъ царевичъ изъ огненнаго котла, — единственный, кого онъ уносить въ сердцѣ изъ прежней жизни, это Пчховъ. И ему одному онъ обѣщаетъ свое возвращеніе изъ далекихъ лѣсовъ, куда онъ уходитъ искать новую правду.

«Митька торопливыми глазами искалъ чего-нибудь устойчиваго, возлѣ котораго можно переждать судьбу». Онъ переносилъ «всю громаду нѣжности своей» съ любимой дѣвушкѣ на товарищей, на сестру, на деревню, — но все ускользало, исчезало, измѣнялось и устойчивымъ оказывался только Пчховъ, который спрашивалъ его: «я спрошу тебя, можешь ли ты соорудить мостъ, чтобы держалъ надъ бездной мимобѣгущую тяжесть?» Пчховъ знаетъ тайну этого «моста» между человѣкомъ и міромъ, но онъ не хочетъ сообщить ея Митькѣ, «хромитъ человѣка чужая воля». Митька, который почему то не захотѣлъ «беречься пропасти», долженъ самъ найти путь спасенія изъ бездны, и Пчховъ съ любовью слѣдить за его борьбою, зная, что ему великая сила дана».

Не одинъ Пчховъ владѣетъ судьбою Митьки. Всѣ земныя

искушениі, всѣ великія страсти искушаютъ русское «желѣзное сердце». Въ отрочествѣ Митька стремится къ любви Маши Доломановой: «радуга стояла на лугу совсѣмъ близкая, можно было бы добѣжать до нея и обхватить». Но радуга исчезла, — трогательная Маня обернулась безстыдною подругой вождя воровской шайки Агѣя. Агѣй наиболѣе сознательный выразитель разрушительной мысли. Онъ воплощаетъ начало, противоположное Пыхову. Агѣй испыталъ всѣ преступленія, и ему при мысли объ убитыхъ «мертваго не жалко, а только противно». Но и «живыхъ то противно теперь». Страданіе Агѣя то же, что у всѣхъ атеистическихъ героевъ совѣтской литературы: «Пусто очень». Это все тотъ же ерохинскій бредъ о «ледяномъ пустомъ мірѣ». Агѣй рассказываетъ свои муки «сочинителю», надѣясь у него найти отвѣтъ на свои сомнѣнія: «Отвѣтъ мнѣ, ученый», Овободивъ міръ отъ Бога и морали, Агѣй очутился въ пустотѣ:

«Вотъ ты живешь, все тебѣ складко: самый воздухъ тебѣ слаще меду. А я всему этому изнанку отыскалъ». Воздухъ «слаще меду» въ живомъ духовномъ мірѣ, — но что если вынуть изъ міра его духовную сущность? Міръ станеть пустымъ и легкимъ: «Легкость вотъ ядъ. Который тѣмъ ядомъ отравленъ не долженъ болѣжить», Агѣй, мечтая о смерти, томится въ этомъ «легкомъ мірѣ», — «пусто очень». Если міръ «легкій», если на самомъ дѣлѣ ничего нѣтъ вѣчнѣческихъ желаній, то всѣ должны истреблять другъ друга. «Такъ гуськомъ и пойдетъ до самаго конца». Земля должна обезлюдѣть, на ней должна воцариться Смерть. Но и для этого, для кары людской Агѣй мечтаетъ о Богѣ: «Кто, если Его нѣтъ, а?» Такъ другимъ путемъ Леоновъ приходитъ къ тому же выводу, что Катаевъ, что всѣ молодые писатели: Земля безъ Бога есть обитель Смерти.

Но Леоновъ не останавливается на этомъ. Агѣй погибаетъ. Митька съ почти омертвѣвшей душой мечтается среди призраковъ любви, дружбы, родства. За что бы онъ ни схватился, все исчезало какъ дымъ. Маша стала «Манькой-Выгой», революціонное дѣло оказалось бойней, воровскіе товарищи оказываются предателями, которыхъ надо убивать, акробатка-сестра, на которую онъ «переносить всю громаду нѣжности» разбивается на смерть въ циркѣ. Все вокругъ оказывается смертью. «Революціонное творчество» обернулось коммунистомъ Чикилевымъ, который хочетъ «всючеловѣцкую породу на одинъ образецъ пустить. Чтобъ рожались люди одинаково роста, длины, вѣсу и прочаго! Чуть вверхъ полѣзъ какой, зашебаршиль, тутъ ему крылышки и подрѣзать». Ерохинская материалистическая мечта «побѣдить природу» и вырвать у Бога его оружіе — Смерть — тутъ, у леоновскаго Чикилева находить свое логическое завершеніе; Смерть не страшна, если нѣтъ жизни». И никакого бы горя, а все въ одну дудку. Слово

мался — не жалко, померъ — въ забвніе его». Отъ этого торжествующаго городского коммунизма, Митька бѣжитъ въ деревню, но и тамъ больше не находить жизни. Брать спрашиваетъ его: «душой можно ради устрицы пожертвовать? Онъприсутствуетъ при деревенскомъ свадебномъ весельѣ: — «Кабъ вотъ этаъ плясунъ не плясалъ, въ петлю бѣ ему лѣзть: домъ у него съ женой и скотиной сгорѣлъ». Тутъ тоже Митька видитъ только власть Смерти: «Думается, это пролитая кровь гніеть въ землѣ и испаряется. И долго еще мы, до вѣтерка, недобрымъ воздухомъ дышать будемъ. Перестарались военные люди». Въ деревнѣ живого «вѣтерка» нѣть. Тутъ, какъ и въ городѣ у Чикилевыхъ: «На свѣтѣ все, братецъ, человѣческая выдумка. Кабъ ея не было, и ничего бѣ въ природѣ не было. Придумали и засуществовало». Въ поѣздѣ, когда Митька бѣжитъ изъ страшной «обновленной» деревни, его провожаетъ призракъ старухи, матери всѣхъ имъ убитыхъ: она все хочетъ заглянуть ему въ глаза, чтобы увидѣть души усопшихъ. Митькѣ больше некуда спасаться. Все испробовано, и все оказалось во власти Смерти, все обернулось дымомъ. Но въ этомъ мертвомъ мірѣ есть хижина Пчхова. Тайна жизни у него. Онъ знаетъ: случайности въ мірѣ нѣть: «Видиши, ни одно дерево безъ смысла не растеть». «Дерево амарантъ. — Гордюще, отъ злой гордыни и не цвѣтеть никогда». Но отказалвшись отъ горыдни, можно обрѣсти цвѣтеніе и Пчховъ вѣрить въ силу раскянія и искупленія: «агортъ-птичій-глазъ. Растеть цвѣтисто, длинно и розово. Разбойникамъ кресты изъ него построены были. Мощному Клену можно и мягкую сердцевину лучинкой проткнуть». И Митька подобенъ ему. Погибая на крестѣ, Митька приходитъ искать спасенія у Пчхова. Онъ помнить завѣтъ Пчхова: «долженъ уйти человѣкъ отъ всего». И онъ бѣжитъ отъ міра въ далекую Россію степей и лѣсовъ. Онъ помнить притчу Пчхова: «Когда у Адама да Евы случилось ЭТО, то и погнали ихъ изъ сада. Тутъ подошелъ къ нимъ самый соблазнитель. — Не плачте, говорить, граждане. Въ тотъ садъ и другая дорога есть. Вставайте, я васъ самъ туда и поведу. — И повель. Съ тѣхъ поръ все и ведетъ. Сперва пѣщечкомъ тащились, потомъ на колеса ихъ посадилъ. А нонѣ на аэропланахъ катить, гонить, нахлестываетъ. Долга она, окольная дорожка, а все невидимы завѣтны врата». Пчховъ вѣрить что «взбунтуются люди: довольно, скажутъ, намъ клѣтку самимъ сооружать». Тогда материалистической мечтѣ о «земномъ раѣ» наступить конецъ. Но Митька готовъ быть спорить: «А ужъ достигнемъ, сами хозяева. Впередъ и вверхъ надо». Но Пчховъ напоминаетъ: «Когда ангель черный падаль въ начальѣ дней, такъ онъ тоже впередъ и вверхъ летѣлъ... головой внизъ». Стремленіе къ материалистическому прогрессу безъ духовной цѣли есть паденіе: «не остановишъся, если бы и захотѣлъ». Когда

все, что казалось ему вело къ земному раю, обратилось въ прахъ и муку, Митька понимаетъ правду словъ Пчхова и къ нему идеть искать спасенія. Идите ко мнѣ, всѣ труждающіеся и обремененные: — «Ты меня звалъ, когда плохо мнѣ будетъ. Вотъ я пришелъ». Теперь, когда онъ пришелъ «накрѣпко», когда онъ прошель весь путь испытаній, Пчховъ можетъ открыть ему свою тайну: — «Чѣмъ же ты лечишь, Пчховъ? — А тѣмъ чѣмъ и Онъ лѣчилъ» (Тутъ въ совѣтскомъ изданіи Онъ напечатано съ большой буквы). Такъ «карты Благушинскаго мастера раскрылись наконецъ». — Митька узналъ источникъ его духовной силы, его «устойчивости» среди шатающагося міра. «Ты одинъ остался не-похожій на другихъ и никто не можетъ даже въ слѣдахъ твоихъ ходить». Но Митька еще не отдаетъ Пчхову своей свободы, хоть и спрашивается его Пчховъ: «Свободнымъ... на что?». «Бой велся въ глубинѣ, а на поверхности играли лишь словесные узоры». Пчховъ видить опасность: «Милый, въ пароходѣ вотъ экая щелочка, а тонеть пароходъ». Смерть уже ищетъ Митькиной души: Омертвѣваешь, Митька», — но Пчховъ гонить ее: «Душу твою, ласковую, какъ дѣвушка, люблю»... «Тоскуетъ она и все ошибается». Пчховъ не想要 отдать ее ошибкѣ и смерти, онъ предлагає спасеніе — «Причастись, Митька, — сказалъ Пчховъ, тихо, но было такъ будто ножомъ ударилъ Митьку». Срокъ Митькинаго обращенія еще не пришелъ. «Спасибо тебѣ, Пчховъ». «По твоему не сдѣлаю, не хочу, «Порывисто наклоняясь къ старику, онъ поцѣловалъ его въ одрябленную колючую щеку». Мысль Пчхова будетъ отнынѣ хранить Митьку на его новомъ пути: «Я молиться не умѣю, но думать безпрестанно о тебѣ буду... самохотенно-убивающій себя Димитрій». Пчховъ «явно обезсилѣль, отдавъ все что имѣлъ». Зато Митька обрѣлъ новую силу, «какъ бы брошенный изъ пращи». И Пыховъ можетъ спокойно дожидаться вѣсти объ его воскресеніи: Митька ушелъ, а Пчховъ «все стоялъ, глядя въ звѣздный мракъ и угадывая въ немъ возникающее солнце». Вокругъ Пчхова не «черный мракъ» катаевскаго міра, но «звѣздный мракъ», предразсвѣтнаго живого неба. Пчховъ знаетъ теперь послѣ рѣшительного разговора съ Митькой, что мракъ побѣжденъ день: «Не прощаюсь. Я еще вернусь... Черезъ пять лѣтъ, а вернусь» — говорить Митька, ему одному сообщая о своемъ бѣгствѣ отъ людей. И солнце, которое провидѣлъ Пчховъ въ «звѣздномъ мракѣ» Митькиной души встало для Митьки въ далекомъ русскомъ краю, когда онъ «входилъ въ лѣсъ, по-иному постигая эту, свою вторую родину» — вторую, потому что первая была потеряна имъ во время «кощунственной пляски». Какова будетъ эта новая, обрѣтенная религіознымъ возрожденіемъ Россія — это «остается вѣдь предѣловъ повѣствованія». Леоновъ реалистъ. Онъ могъ только указать то, что онъ видѣлъ въ «звѣздномъ мракѣ»

кѣ» современной Россіи, но онъ не могъ и не желалъ предвидѣть, каковы будуть реальныя формы ея духовнаго возрожденія.

Поразительный романъ Леонова указываетъ не только ядъ, — «легкость» Агѣя — но и противоядіе — устойчивость Пчхова, хранителя жизни. Онъ одинъ твердо вѣрить въ воскресеніе Россіи, и это помогаетъ ему создать религіозный романъ, продолжающій традицію Достоевскаго. Его реалистическое искусство описанія даетъ намъ увѣренность, что показанное имъ дѣйствительно существуетъ, что Пчховы живы въ Россіи и что русскій человѣкъ Митька, несмотря на всѣ запреты, стремится къ нимъ и отъ хранимой ими правды ищетъ спасенія и жизни, зная, что вѣя ея лишь «Холодъ, Ледъ, Молчаніе, Смерть», лишь жуткая игра офиціальной «чикилевщины», нигилизма, которая съ такою полнотою, съ такою силой раскрыта въ писаніяхъ совѣтскихъ беллетристовъ. Только путь Митьки, указанный хранимою Пчховыми вѣрою, выводить изъ неживого міра туда, гдѣ «вставало надъ міромъ солнце».

Такъ, въ эпоху сильнѣйштго гоненія на религіозную мысль, ощущаютъ и передаютъ жизненную правду лучшіе молодые писатели въ Россіи.

Ю. Сазонова

Памяти кн. Г. Н. Трубецкого.

Умеръ благороднѣйшій представитель старой Россіи. Кн. Г. Н. Трубецкой принадлежалъ къ рѣдкому у насъ типу высоко культурныхъ, либеральныхъ консерваторовъ. Если бы русскій консерватизмъ былъ таковъ, какъ у Кн. Г. Н. Трубецкого, то, вѣроятно, Россія избѣжала бы многихъ катастрофъ. Врагъ крайностей, обладавшій даромъ мѣры, онъ противился разрыву временъ. Непримиримый противникъ революціи — онъ никогда не былъ сторонникомъ черной реакціи. Онъ любилъ прежде всего Православную Церковь и Россію и хотѣлъ служить этимъ вѣчнымъ цѣнностямъ. Но цѣнность религіозная для него всегда стояла выше цѣнности политической, что не такъ часто встрѣчается въ эмоціональной атмосфѣрѣ эмиграціи. Дипломать въ прошломъ, потомъ активный участникъ бѣлага движенія, онъ въ послѣдніе годы былъ занятъ главнымъ образомъ церковной дѣятельностью. Членъ церковнаго собора, человѣкъ очень вліятельный въ церковныхъ кругахъ — онъ былъ горячимъ сторонникомъ Патріарха Тихона, о которомъ писалъ на страницахъ «Пути», и всегда старался поддерживать церковное единство. Стремленіе къ церковному миру и единству, боязнь борьбы въ церкви дѣлали труднымъ его положеніе въ моментъ церковной распри. Какъ бы то мы ни относились къ взглядамъ Кн. Г. Н. Трубецкого, мы должны признать, что они всегда были очень искренни, всегда опредѣлялись его стремленіемъ къ правдѣ, его любовью къ Церкви и Россіи. Я давно зналъ Кн. Г. Н., болѣе двадцати лѣтъ. Еще ближе зналъ его брата, покойнаго философа Кн. Е. Н. Трубецкого. Семья Трубецкихъ — одна изъ самыхъ культурныхъ русскихъ семей. Рѣдко бываетъ, чтобы въ одной и той же семье два брата были замѣчательными философами, какъ то мы видимъ въ лицѣ Кн. С. и Е. Трубецкихъ. Въ первые годы послѣ моей высылки изъ Россіи мы были въ довольно близкому общеніи съ Кн. Г. Н. Трубецкимъ, не смотря на расхожденіе во взглядахъ. Но въ послѣдніе годы, послѣ карловацкаго раскола, мы идейно очень разошлись и рѣдко встрѣчались, что не мѣшало

мнѣ сохранять глубокое уваженіе къ Кн. Г. Н. Трубецкому. Благородство характера Кн. Г. Н. выразилось въ томъ, что онъ готовъ бытъ сознать свою частичную неправоту. Такъ въ одно изъ послѣднихъ нашихъ свиданій онъ поразилъ меня тѣмъ, что созналъ свою неправоту въ вопросѣ объ отношеніи Церкви въ эмиграціи и Церкви внутри Россіи. Къ этому сознанію привело его изученіе антирелигіозной пропаганды въ Россіи, безбожной литературы и вызванного этими явленіями религіознаго движенія. Съ большимъ сочувствіемъ относился онъ къ христіанскому движенію молодежи и принималъ въ немъ участіе въ качествѣ друга и совѣтчика. Кн .Г. Н. очень болѣль расколомъ христіанскаго міра и его очень интересовало движеніе къ сближенію церквей и вѣроисповѣданій. Онъ принималъ горячее участіе въ интерконфесіональныхъ собраніяхъ русскихъ православныхъ и французовъ католиковъ и протестантовъ, устраиваемыхъ по русской инициативѣ. За нѣсколько дней до своей внезапной смерти, онъ участвовалъ въ интерконфесіональномъ собраніи, на которомъ читалъ докладъ о. С. Булгаковъ о Православной Церкви, и участвовалъ въ преніяхъ. У него всегда былъ большой интересъ и симпатіи къ католичеству и стремленіе къ сближенію, но съ сохраненіемъ твердости и крѣпости Православія. Кн Г. Н. былъ человѣкомъ крѣпкаго православнаго быта. Онъ сохранилъ его въ условіяхъ эмиграціи. Въ его усадьбѣ въ Кламарѣ была устроена Православная Церковь, которую мы жители Кламара всегда посещаемъ. У такого бытового православнаго интереса къ сближенію церквей былъ показатель религіозной чуткости и отсутствіе замкнутости. Кг. Г. Н. соединялъ крѣпкую вѣру и традиціонализмъ съ полнымъ отсутствіемъ фанатизма, съ большей терпимостью. Это — очень рѣдкое сочетаніе свойствъ, особенно въ атмосферѣ, въ которой намъ приходится жить. Вліяніе его на окружавшую среду было облагораживающее и умѣряющее. Традиціонализмъ Кн. Г. Н. былъ очень культурнымъ, умѣреннымъ, терпимымъ, по своему свободолюбивымъ. Такихъ людей у насъ очень мало и утрата такихъ людей очень болѣзnenна и чувствительна. Даже когда Кн. Г. Н. былъ неправъ и несправедливъ, въ немъ не было злой воли, не было злой страсти, не было ненависти. Онъ былъ человѣкъ смертельно раненый революціей, но въ сердцѣ его не было злобы и мести, которая терзаетъ столь многихъ. Въ жизни поражалъ онъ той необыкновенной простой и бытовымъ демократизмомъ, которые свойственны лишь истинному аристократизму. Простота и скромность были его добродѣтелями. Съ ними связано было обаяніе его личности. Возможно, что высшій слой русского дворянства, окончательно разбитый революціей, не будетъ уже рождать такого благороднаго типа. Классъ пораженный революціей и оттѣсненный изъ

исторії легко озлобляется. Послѣ такихъ катастрофъ поколеніе дѣтей можетъ потерять уже высокое благородство породы и культуры отцовъ. Но память о такомъ благородномъ типѣ, выработанномъ длительнымъ культурнымъ процессомъ, должна всегда сохраняться. Память сама всегда есть признакъ благородства, забвение же признакъ неблагородства. Болѣе всего поражала въ личности Кн. Г. Н. Трубецкого необыкновенная его цѣльность въ самую расколотую и разорванную эпоху, органичность его типа. Такой цѣльной, въ лучшемъ смыслѣ дѣтской была его вѣра. Такимъ людямъ легко умерать. И не легко терять ихъ оставшимся въ живыхъ въ самую мучительную эпоху русской исторіи.

Николай Бердяевъ.

НОВЫЯ КНИГИ

Книга о семи печатяхъ

(Новѣйшая литература объ Апокалипсисѣ).

Кажется, ни одна новозавѣтная книга не привлекала къ себѣ за послѣднее десятилѣтіе такого вниманія изслѣдователей, какъ Апокалипсисъ. Не считая спеціальныхъ монографій, и, съ другой стороны, толкованій, не имѣющихъ самостоятельнаго научнаго значенія, каковы, напримѣръ, книги Loisy*) и Couchoud**), за эти годы вышли тома, посвященные Апокалипсису въ *Etudes Bibliques*, въ *International Critical Commentary*, въ комментаріи Zahn'a и въ *Handbuch*'ѣ Lietzmann'a. И то, что всѣ эти работы появились какъ разъ въ наше время, едва ли случайно. Выпуская въ свѣтъ послѣ двадцати пяти лѣтъ подгото- вительныхъ изслѣдованій свой большой комментарій, Charles отмѣчалъ въ предисловіи, что появляется онъ «послѣ разрушенія величайшаго заговора силы противъ права, какой только имѣть мѣсто въ исторіи міра, и, въ то же время, послѣ величайшаго исполненія пророчества Апокалипсиса» (Т. I., стр. XV). Апокалипсисъ для Charles'a «a book for the present day». Тѣ же мысли мы встрѣчаемъ и у Allo***). Правда, для западныхъ толкователей, если не считать бѣлага и, можетъ быть, случайнаго замѣ- чанія Zahn'a,****) «апокалиптическое» содержаніе нашей эпохи ограничивается міровою трагедіею Великой войны...

Вышеупомянутымъ четыремъ работамъ и будетъ посвященъ настоящій обзоръ. Это —

ALLO., E. B. St. Jean. L'Apocalypse. (*Etudes Bibliques*). Paris, Gabalda 1921 gr. 8, стр. 6 б. н. — CCLXVIII + 376.

*) Loisy, A. L-Apocalypse de Jean. 1923.

**) Couchoud, P. L. L-Acocalypse. Traduction du poeme avec une introduction. Paris. Bossard 1922.

***) Ср. напр., экскурсъ XXX, стр. 209 и слѣд.

****) Ср. т. II, стр. 353. Воздерживаясь отъ догадокъ, каковъ городъ на землѣ будеътъ апокалиптическимъ Вавилономъ, Zahn прибавляетъ: *Es kann diesebensogut Paris oder Moskau oder Constantinopel sein, als die Stadt, die sich selbst urbs aeterna genannt hat.*

CHARLES, R. H. A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St. John, with introduction, notes and indices, also the Greek text and Englisch translation (The International Critical Commentary), Edinburgh 1920, 8, vol, стр. CXCII + 373 vol. II, стр. VIII + 498.

ZAHN, Theodor. Die Offenbarung des Johannes (Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von Th. Zahn, Band XVIII Leipzig-Erlangen, 8. Erste bis dritte Auflage. Erste Hälfte 192, Kap. 1-5 mit ausführlicher Einleitung стр. 4 б. н. + 346. Zweite Hälfte. 1926, Kap. 6-22, стр. 2 б. н. + 347 — 633.

LOHMEYER, Ernst, Prof. zu Breslau. Die Offenbarung des Johannes (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Lietzmann. 16). Tübingen (Mohr). 1926, gr. 8, стр. 4 б. н. + 203.*)

Пророческая книга Нового Завета всегда представляла исключительные трудности для экзегета. Объ этом говорить историю толкования последовательно сменявшимися попытками найти ключ к запечатленному в ней откровению в плоскости толкования эсхатологического, в привлечении аллегорического метода, в историческом освещении апокалиптических образов. История новозаветного канона свидетельствует о тых сомнениях, которые уже с III-го века вызывали Ап. в церковном сознании Востока. И, если эти сомнения мало-помалу и смолкли, тем не менее, Ап. и в церковном каноне остался книгою за семью печатями, не был допущен к литературному употреблению наряду с другими апостольскими писаниями и не получил общебязательного истолкования.

В проблеме Ап. можно различать несколько сторон. Первый вопрос, который встает перед экзегетом, касается понимания Ап., в целом: надо ли понимать его конкретно-эсхатологически, или «духовно»? Если чисто аллегорическое, «духовное» понимание в настоящее время представляется уже богословским пережитком, то встает вопрос о предыдущем понимании эсхатологического. Можно ли ограничивать собственно эсхатологическое содержание Ап. главами IV-XXII, относя «послания» к семи церквам (главы II-III) к непосредственноному пастырскому попечению Тайновидителя об окормляемых им церквях, вызванному, таким образом, историческими по-

*) Книги Zahn-а и Lohmeyer-а, которых нет ни в библиотеке Православного Богословского Института в Париже, ни в Bibliothèque Nationale, любезно представил в мое распоряжение профессор Базельского Богословского Факультета Dr. Fritz Lieb, которому я считаю своим приятным долгом принести здесь свою искреннюю благодарность, как за эту, так и за многие другие его услуги.

требностями момента? Если въ основаніи числа звѣрь (XIII, 18) и счета головъ въ главѣ XVII лежать современные Иоанну исторические факты, въ какомъ отношеніи находятся эти образы къ тому эсхатологическому контексту, въ которомъ они даны? Съ этимъ вопросомъ о предѣлахъ эсхатологического толкованія связанъ центральной важности вопросъ о планѣ Апк. Въ построеніи Апк. наблюдаются повторяющіеся ряды: семь печатей (VI, 1 — VIII, 1), семь трубъ (VIII, 2 — XI, 15), семь чащъ (XV — XVI) и др. При сравненіи семи чащъ съ семью трубами этотъ внутренний параллелизмъ выступаетъ особенно выпукло. Уже въ древности получила распространеніе теорія рекапитуляціи, которая состоитъ въ томъ, что Тайнозритель якобы по нѣскольку разъ возвращается къ предсказанію однихъ и тѣхъ же событий и только съ разныхъ сторонъ къ нимъ подходитъ. Этому пониманію противостоитъ другое, которое видѣть въ Апк. непрерывное развитіе послѣдовательно смѣняющихся событий. Послѣднее пониманіе, наиболѣе естественное, наталкиваясь на образы, нарушающіе строгую послѣдовательность хронологического ряда, дѣлаетъ иногда уступки теоріи рекапитуляціи, допуская «пролетническія» отступленія, предвосхищающія послѣдующее раскрытие апокалиптическихъ образовъ. Такимъ образомъ возстановленіе плана Апк. ставить для всей книги или для отдельныхъ ея частей философскую проблему времени, а, съ другой стороны, требуетъ отвѣта на цѣлый рядъ частныхъ вопросовъ: какъ понимать, напр., образъ двухъ свидѣтелей въ гл. XI, или жены, облеченнной въ солнце, въ главѣ XII? Что значать оба звѣря въ главѣ XIII или великая блудница, сидящая на звѣрѣ, въ главѣ XVII? Какъ понимать тысячелѣтнее царство въ главѣ XX? и т. д. Научное изученіе еще болѣе осложнило проблему Апк. Выдвинутые наукой вопросы касаются происхожденія и состава Апк. Кто былъ авторъ Апк? Каково отношеніе Апк. къ другимъ Иоанновскимъ писаніямъ и къ Новому Завѣту вообще? Откуда заимствовалъ писатель Апк. тѣ образы, которые онъ развертываетъ передъ читателемъ? Если въ основѣ апокалиптическихъ образовъ лежать историческая событий, можно ли съ точностью эти события возстановить? Съ другой стороны, сравненіе канонического Апк. съ апокалипсисами апокрифическими передвинуло проблему въ плоскость религіозно-историческую и поставило вопросъ объ отношеніи апокалиптическихъ образовъ и выражавшихся въ нихъ вѣрованій къ религіозному миру Греціи, и, еще болѣе, Древняго Востока, — прежде всего, Вавилона. И, наконецъ, послѣдній вопросъ, къ началу XX вѣка особенно острый: въ какой мѣрѣ вообще можно говорить о единствѣ Апк? не состоитъ ли Апк. изъ источниковъ разнаго происхожденія, искусственно между собою связанныхъ?

Какъ же рѣшается проблема Апк. въ предлежащихъ нашему вниманію комментаріяхъ?

Начнемъ съ книги Allo.

Она начинается съ большого введенія, раздѣленного на пятнадцать главъ. Гл. I посвящена той исторической обстановкѣ, въ которой возникъ Апк. Гл. II содержитъ общую характеристику писателя Апк. и его богословія, а гл. III — его первыхъ читателей. Гл. IV трактуетъ объ «апокалиптичес. ой формѣ» и устанавливаетъ различія между апокалипсисами апокрифическими и Апк. каноническимъ, приближающимся по духу, а не по формѣ, къ ветхозавѣтнымъ пророкамъ. Въ гл. V говорится о «символическомъ материалѣ Апк. и его происхожденіи». Матеріаъ этотъ относится къ апокалиптическому преданію, изъ которого черпали и другіе апокалиптики. Ближайшимъ источникомъ является Ветхій Завѣтъ и то, что Allo называетъ *«ensemble mythologique»* (преимущественно вавилонского происхожденія). Allo старается привести это апокалиптическое преданіе въ нѣ-которую систему. Онъ отмѣчаетъ тѣ образы нашего Апк. (напр. второго звѣря и др.), которые не имѣютъ параллелей въ апокалиптическомъ преданіи. Особый интересъ представляютъ главы введенія VI и VII. Въ гл. VI «о взаимномъ отношеніи символовъ въ Апк.» Allo обращаетъ вниманіе на употребленіе одного символа для обозначенія разныхъ понятій (примѣръ: толкованіе семи головъ звѣря въ смыслѣ семи холмовъ и семи царей въ одномъ и томъ же контекстѣ: XVII, 9-10) и на употребленіе разныхъ символовъ для обозначенія одного понятія (примѣръ: Христосъ является въ образѣ Сына Человѣческаго, въ образѣ Агнца, и въ образѣ всадника на бѣломъ конѣ). Въ этомъ чередованіи символовъ Allo видѣтъ одну изъ трудностей Апк., но и одну изъ характерныхъ особенностей литературной манеры автора, которую онъ подмѣчаетъ и въ четвертомъ Евангеліи (напр. въ притчѣ о дворѣ овчерь въ гл. X).*). Глава VII посвящена «литературному построенію Апк.» Каждущіяся нарушенія ритма Allo объясняетъ выводимыми имъ законами литературного построенія. Эти законы: 1) *loi de l'emboitement*, соотвѣтствующій закону *concatenatio* въ поэтикѣ и выражаящейся въ многочисленныхъ антиципаціяхъ послѣдующаго содержанія книги. Allo отмѣчаетъ слѣдующіе ряды повтореній: XI, 7 и XIII; XIV, 10 и XV-XVI; XVI, 12-16 и XIX, 17-21; XIX, 7-9 и XXI-XXII и др.; 2) *loi des ondulations* (повторенія, напр., въ гл. XII представляютъ собою

*) Это послѣднее замѣчаніе о стилѣ Евангелія отъ Іоанна, свидѣтельствующее о большой наблюдательности Allo, онъ дѣлаетъ въ главѣ XIII, посвященной вопросу объ авторѣ Апк. (ср. стр. СХСVII).

какъ бы концентрическія волны); 3) loi de perpetuité de l'antithèse (его примѣръ: противоположеніе жены, облеченной въ солнце въ гл. XII, и великой блудницы въ главѣ XVII; противопоставленіе Вавилона и Иерусалима и др.); 4) loi de périodicité dans la position de l'antithèse (въ силу этого закона антитетические образы находятся или въ концѣ подготовительного видѣнія передъ началомъ каждой сѣдмieriцы, какъ, напр., VI, 1 — VII передъ сѣдмieriцею трубъ, и XIV, 6 — XV, 5 передъ сѣдмieriцею чаѣ, или въ шестомъ моментѣ каждой сѣдмieriцы, напр., IX, 13-21 и XI, 1-14, XVI, 14 и 15); 5) loi des deux phases, выражающейся въ той двойственности, которая присуща Апк. въ изображеніи града Божія, какъ Церкви и воинствующей и торжествующей въ одно и то же время (примѣръ: главы XII, XX и слд. чередованіе *praesens* и *futurum* въ главѣ VII, и т. д.). Кромѣ этихъ законовъ, Allo наблюдаетъ въ построеніи Апк. образы, проходящіе черезъ всю книгу (напр., образъ книги жизни, царства зла, какъ пародіи на царство добра, упоминаніе бѣлага цвѣта и т. д.). Сѣдмieriчный принципъ въ построеніи Апк. совмѣщается съ дѣленіемъ сѣдмieriцы на группы почетыре и по три. Въ главѣ VIII дается планъ Апк. въ основаніе плана Апк. положены принципы, установленные въ главѣ VII. Allo различаетъ въ Апк. прологъ (I, 1-9) и три основныя части съ эпилогомъ. Первая часть (I, 9 — III) содержитъ видѣніе (I, 9-20), имѣющее значеніе вводное для всей книги, и семь посланій (II-III), обращенныхъ къ современнымъ Иоанну малоазійскимъ церквамъ (Ѣ *εἰσιν* — то что есть, I, 19). Вторая часть (IV-XXI, 8) содержитъ эсхатоло-гію въ прямомъ смыслѣ этого слова (Ѣ *μελλει* γενετᾶς! *μεδα* ταῖτα — то, что будетъ послѣднаго, I, 19). Въ третьей части (XXI, 9—XXII, 5) видѣніе новаго Иерусалима изображаетъ Церковь во времени и въ вѣчности. Стихи XXII, 6-21 являются эпилогомъ. Въ построеніи плана главной эсхатологической части Апк. Allo является сторонникомъ теоріи рекапитуляціи, которую считаетъ возможнымъ оправдать установленными имъ законами его литературной архитектоники. Въ главѣ XI дается сопоставленіе Апк. съ другими книгами Нового Завѣта съ точки зреінія эсхатологіи. По мнѣнію Allo, эсхатологическое ученіе Нового Завѣта обнаруживаетъ несомнѣнное внутреннее единство, поскольку и въ Апк. и въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ послѣднія времена начинаются съ воплощенія Сына Божія, и обычное утвержденіе, будто новозавѣтные писатели вѣрили въ близость парусія, опровергается болѣе внимательнымъ анализомъ тѣхъ мѣстъ въ посланіяхъ Апостола Павла, которыя привлекаются для обоснованія этого утвержденія. Въ пониманіи Allo Апк. только конкретизируетъ и дополняетъ другія новозавѣтныя пророчества. Глава X даетъ основныя

особенности греческого языка Апк. Глава XI «о единстве Апк». содержать критику тѣхъ теорій, которые считаютъ его сшитымъ изъ большаго или меньшаго числа самостоятельныхъ источниковъ. Этимъ теоріямъ въ главѣ XII противопоставляется «подлинность видѣній Апк.» Однако, неизреченность апокалиптическихъ видѣній потребовала отъ Тайнозрителя и работы мысли, которая выразилась въ составленіи плана книги, въ установлениіи связей между разновременными видѣніями—Allo допускаетъ наличность видѣній и до ссылки Іоанна на Патмосъ—и даже въ привлечениіи другого апокалиптическаго материала. Впрочемъ, независимый іудейскій источникъ, который Іоаннъ включилъ бы въ свою книгу, при томъ, въ переработанномъ видѣ, Allo соглашается допустить только въ XIV, 14-20. Въ главѣ XIII «объ авторѣ и датѣ Апк.» Allo по вопросу объ авторѣ даетъ историческую сводку мнѣній, начиная со Івѣка до нашихъ дней.*.) Считая авторство Апостола Іоанна Зеведеева для четвертаго Евангелія и всѣхъ трехъ посланій, носящихъ его имя, твердо установленнымъ послѣдними научными наслѣдованіями, Allo ведетъ свое изслѣдованіе, направленное къ доказательству авторства Апостола Іоанна и для Апк., путемъ сравненія Апк. съ другими Іоанновскими писаніями. Онъ признаетъ, что языкъ Апк., съ одной стороны, и остальныхъ Іоанновскихъ писаній, съ другой стороны, при всемъ различіи, содержитъ общіе элементы, позволяющіе допустить для обѣихъ группъ одну и ту же среду, въ которой бы они возникли, а, въ концѣ концовъ, и общаго автора. Различія въ ученіи легко объясняются различіемъ цѣли. Allo подчеркиваетъ многочисленныя точки совпаденія въ общемъ характерѣ ученія, въ употребленіи тѣхъ же символовъ, въ одинаковыхъ пріемахъ литературной композиціи и т. д. По вопросу о датѣ Апк. Allo даетъ обзоръ мнѣній древнихъ толкователей и высказывается въ пользу написанія Апк. въ концѣ I вѣка при Доміціанѣ. Такъ какъ эта поздняя дата затрудняетъ объясненіе различій языка Апк. и четвертаго Евангелія, то Allo предлагаетъ на выборъ двѣ возможности, на мой взглядъ, одинаково неправдоподобныя; одна: Іоаннъ, плохо владѣвшій греческимъ языкомъ, при составленіи Евангелія въ Ефесѣ пользовался услугами секретаря; другая: Апк., писанный на Патмосѣ въ тяжелыхъ условіяхъ каторжныхъ работъ и спѣшно посланный въ Ефесъ, представляеть собою какъ бы черновикъ, не исправленный авторомъ. Въ главѣ XIV, посвященной «толкователямъ Апк.», Allo даетъ въ восьми параграфахъ систематический обзоръ древнихъ и новыхъ толкованій и формулируетъ въ заключительномъ

*.) Гл. XIII заканчивается справкою изъ исторіи новозавѣтнаго канона по вопросу о закрѣплениі за Апк. значенія канонической книги.

§ 9 свой собственный эзегетический методъ. Глава XV касается текста Апк. Allo даетъ списокъ дошедшихъ до нась рукописей и версий; преимущественное значеніе онъ признаеть за кодексомъ А. Въ основу текста, печатаемаго въ комментаріи, Allo кладеть изданіе Westcott'a и Hort'a съ привлеченіемъ однихъ только существенныхъ разнотченій. Введеніе заканчивается библіографическимъ указателемъ.

За введеніемъ слѣдуетъ въ собственномъ смыслѣ комментарій. Весь Апк. раздѣленъ на отрывки, которые предваряются частными введеніями, напечатанными курсивомъ. Въ этихъ частныхъ введеніяхъ устанавливается основное содержаніе отрывка, его мѣсто въ планѣ Апк., его языковыя особенности, разбираются связанныя съ нимъ критическая проблемы (теорія источниковъ) и т. д. Затѣмъ идетъ греческій текстъ Апк. съ параллельнымъ французскимъ переводомъ и подстрочными примѣчаніями, раздѣленными на рубрики А, В. С. Подъ рубрикою А даются разнотченія и замѣчанія филологическая. Въ отдѣль В приводятся параллели изъ Священнаго Писанія и другихъ древнихъ авторовъ. Само толкованіе отнесено въ отдѣль С. Allo при этомъ внимательно приводить мнѣнія Отцовъ и другихъ древнихъ эзегетовъ, до нась дошедшія. Специальные вопросы выдѣлены въ экскурсы (числомъ 39), помѣщенные въ концѣ каждого отрывка. Нѣкоторые изъ этихъ экскурсовъ представляютъ несомнѣнныи интересъ. Таковы: экскурсъ I о семи духахъ предъ престоломъ Божіимъ, въ которыхъ Allo видѣть Третью Упостась Святой Троицы въ Ея седмичастномъ благодатномъ дѣйствіи; экскурсъ XII о бѣломъ цвѣтѣ въ Апк., экскурсъ XIX, дающій убѣдительное обоснованіе выскаживаемой авторомъ мысли, что образъ первого апокалиптическаго всадника на бѣломъ конѣ, являющагося при снятіи первой печати (VI, 1,2), надо понимать по аналогіи съ главою XIX въ смыслѣ явленія Слова; экскурсъ XXII о двухъ свидѣтеляхъ въ главѣ XI, понимаемыхъ Allo вопреки распространенному преданію, усматривающему въ нихъ Илію и Еноха, въ смыслѣ коллективныхъ силъ Церкви, для изображенія которыхъ послужили ветхозавѣтные образы Иліи и Моисея, съ одной стороны, Зоровавеля и первосвященника Іисуса (Зах., IV), съ другой стороны; экскурсъ XXIII въ которомъ дается очень обстоятельное толкованіе символическихъ чиселъ ($3\frac{1}{2}$ года — половина седьмерицы, и 42 мѣсяца — число мессіанское, во-первыхъ, но, въ то же время, и произведеніе 7 на 6 = 7 — 1, т. е. на ущербленную седьмерицу: царство звѣря представляеть собою пародію на мессіанское царство); экскурсъ XXVI о происхожденіи образовъ главы XII; экскурсъ XXX о двухъ звѣряхъ, императорскомъ культѣ въ Асіи и пророческомъ характерѣ главы XIII; экскурсъ XXXI о числѣ звѣ-

ря, въ которомъ Allo видѣтъ, съ одной стороны, вмѣстѣ съ большинствомъ изслѣдователей, гематрію имени Кесаря Нерона, написаннаго по-еврейски, но, съ другой стороны, усматривается и символической смыслъ (числу 666 противостоитъ число 888, встрѣчающееся въ Сивиллиныхъ книгахъ, какъ гематрія имени Иисуса, и заключающее идею преизобилующей полноты); экскурсъ XXXIX о формѣ Нового Іерусалима, которую Allo склоненъ считать формою пирамидальною, и др.

Въ пониманіи плана главной части Апк. Allo, какъ уже было указано, является защитникомъ теоріи рекапитуляціи. Основныя положенія, намѣченныя во Введеніи, раскрываются въ комментаріи. Чтеніе книги, запечатанной семью печатями, которую Агнецъ беретъ у Сидящаго на престолѣ (V), начинается по мнѣнію Allo, только по снятіи послѣдней, седьмой, печати, т. е. съ VIII главы. Предшествующее видѣніе VI и VII главъ, открывающееся явленіемъ Слова, имѣть значеніе подготовительное: это — «идеальное» явленіе на небѣ суда Божія, имѣющаго «реально» совершился на землѣ. Возглашеніемъ семи трубъ, послѣдовательность которыхъ, надо понимать не въ хронологическомъ, а въ логическомъ смыслѣ, покрываются вся мессіанская эпоха, простирающаяся отъ момента прославленія Христа—Агнца до конца міра, наступающаго съ седьмую трубою (XI, 15) Съ главы XII (точнѣе, съ XI, 19) начинается второй рядъ пророчествъ. Эти пророчества, заключенные въ той книжкѣ, которую Тайнозритель съѣдаетъ въ главѣ !Х, и связанныя съ пророчествами главъ VI-XI, поскольку возвѣщеніе третьяго горя (XI, 14) раскрывается, какъ паденіе дракона на землю (XII, 10-12, ср. экск. XXVII на стр. 79) и начало религіозныхъ преслѣдованій (XIII), — Allo выдѣляетъ въ особую группу пророчествъ историческихъ. Они относятся не къ судьбамъ міра вообще, а къ Церкви и Ея торжеству надъ противниками, олицетворяемыми въ образахъ двухъ звѣрей. Въ этомъ — смыслъ рекапитуляціи: изліяніе семи чаши гнѣва Божія (XV-XVI) параллельно возглашенію семи трубъ. Главы XII-XIV имѣютъ, подобно главамъ VI-VII, значеніе подготовительное: онѣ изображаютъ царство дракона, которому противостоитъ царство Агнца, и изображаютъ сущность суда, какъ оправданія и осужденія, въ благодѣтельномъ образѣ жатвы и грозномъ образѣ сбора винограда. Ближайшее отношеніе этой второй рядъ пророчествъ имѣеть къ Римской имперіи, великой блудницѣ (гл. XVII и сл.), являющейся конкретнымъ выраженіемъ противостоящей Церкви силы звѣря. Но предсказанное въ Апк. пораженіе блудницы, по самому смыслу предсказанія (гл. XVII), еще не предполагаетъ немедленнаго наступленія дѣйствительного торжества Агнца. По мнѣнію Allo, Тайнозритель предвидѣтъ и дальнѣйшее тече-

ніє исторії воїнствуючої Церкви. Естественно, что и видѣніе тысячелѣтняго царства въ главѣ **ХХ** Allo отказывается понимать въ духѣ древняго хиліазма. Онъ видить въ немъ образъ духовнаго господства Церкви воїнствующей, соединенной съ Церковью торжествующей, отъ прославленія Христа до конца міра, а въ возстаніи Гога и Магога и ихъ пораженіи, которымъ заканчивается тысячелѣтнее царство — рекапитуляцію той послѣдней борьбы съ антихристовыми силами, которая дана въ концѣ главы **XIX** и подготовляется въ главѣ **XVI**. Въ полѣдніхъ главахъ въ явленіи Нового Іерусалима Allo видить ученіе о Церкви въ ея двухъ аспектахъ — во времени и въ вѣчности, — данныхъ не раздѣльно, а въ одномъ цѣльномъ образѣ, и такимъ образомъ, разрѣшаеть ту трудность, на которую наталкиваются и другіе толкователи Апк.: я разумѣю вопросъ о совмѣстности являющагося во славѣ Нового Іерусалима съ упоминаніемъ несовершенства и зла. (ср. **XXI**, 27, **XXII**, 2).

При всѣхъ своихъ достоинствахъ, комментарій Allo проблемы Апк. не рѣшаетъ. Несомнѣнно заслугою Allo является литературный анализъ Апк и установление законовъ его композиціи. Allo глубоко — благоговѣйно и любовно — продумалъ апокалиптическіе образы, но предлагаемый имъ планъ Апк. изъ установленныхъ законовъ не вытекаетъ, и теорія рекапитуляціи представляеть слабое мѣсто комментарія. Апк. въ цѣломъ производить впечатлѣніе послѣдовательно развивающейся драмы. Этому непосредственному впечатлѣнію должны быть противопоставлены серьезныя соснованія. Allo ихъ не даетъ, и все его построение оказывается висящимъ въ воздухѣ. Это касается не только Апк. въ цѣломъ, но и отдельныхъ частностей. Та грань, которую Allo, вмѣстѣ съ многими другими толкователями, проводить между главами **XI** и **XII**, является, въ значительной мѣрѣ, искусственно и произвольно. Чтеніе запечатанной книги Allo начинаетъ съ восьмой главы. Такое пониманіе связано съ тѣмъ, какъ онъ представляеть себѣ форму книги и способъ наложенія печатей (экс. **XVII**). Но изъ контекста оно не слѣдуетъ и, наоборотъ, естественно считать, вмѣстѣ съ большинствомъ экзегетовъ, что чтеніе совершаеться постепенно и начинается съ главы **VI**, т.е. со снятіемъ первой печати. Если такъ, то главамъ **VI-VII** подготовительное значеніе приписано въ комментаріи Allo безъ достаточнаго основанія. Столь же произвольно пониманіе тысячелѣтняго царства въ смыслѣ Церкви воїнствующей и торжествующей (экс. **XXXVII**) и то разрѣшеніе проблемы зла въ Новомъ Іерусалимѣ, которое Allo предлагаетъ въ комменаріи къ послѣднимъ главамъ. Недостаткомъ комментарія Allo является и то, что въ немъ не было удѣлено достаточнаго вниманія критикѣ текста и изслѣдованію языка, т. е. какъ разъ тѣмъ сторо-

намъ связанной съ Апк. критической проблемы, освѣщеніе которыхъ особенно необходимо для рѣшенія острого вопроса о его единствѣ.

На этихъ сторонахъ вопроса сосредоточилъ свое главное вниманіе Charles въ большомъ двухтомномъ комментаріи, вышедшемъ почти одновременно съ книгою Allo.*)

Какъ ужебыло указано, комментарій Charles'a представляетъ собою плодъ двадцатипятилѣтней работы. За эти четверть вѣка Charles прославилъ свое имя изученіемъ и критическимъ изданіемъ большинства ветхозавѣтныхъ апокрифовъ. Этотъ англійскій изслѣдователь является въ наше время, несомнѣнно, самымъ выдающимся авторитетомъ въ области вѣканонической апокалиптики. Ему же принадлежитъ и статья объ Апк. въ 11-мъ изданіи *Encyclopaedia Britannica* (т. XXIII, 1911 г. стр. 212 и слд.) и *Studies in the Apocalypse***), предварившія выходъ его комментарія. Въ теченіе работы надъ Апк. и его пониманіе Апк. успѣло эволюціонировать. Комментарій отличается отъ статьи въ Энциклопедіи. Есть несогласованности и въ самомъ комментаріи. Греческій текстъ и англійскій переводъ даныя во второй половинѣ II-го тома послѣ большого введенія и комментаріи занимающихъ томъ I и начало II-го. Въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ къ переводу Charles беретъ назадъ или дополняетъ нѣкоторыя объясненія, нашедшія мѣсто въ комментаріи.***) Это, конечно, затрудняетъ пользованіе комментаріемъ, но свидѣтельствуетъ о той громадной работѣ, которую выполнилъ авторъ.

Большое, очень сжатое и содержательное введеніе начинается «краткими свѣдѣніями о Тайнозритель и его трудахъ» (гл. I, §1), представляющими собою конспективное изложеніе тѣхъ выводовъ, къ которымъ Charles приходитъ въ послѣдующихъ главахъ введенія. Гл. I, §2 содержитъ планъ Апк. Теорію реkapитуляціи Charles признаетъ несостоятельною, хотя допускаетъ наличность пролептическихъ отступленій (VII, 9-17, X-XI, 13, XIV), нарушающихъ хронологическую непрерывность дѣйствія.****) Онъ понимаетъ Апк., какъ посланіе, въ которомъ надо различать, кромѣ пролога и эпилога, семь главныхъ частей: I, 4-20; II — III; IV-V; VI-XX, 3. Конецъ Апк. (XX, 4 — XXII, 21) раздѣленъ у Charles'a на три части и эпилогъ, но этому раздѣленію предшес-

*) Предисловіе Charles-а помѣчено Маємъ 1920. «Imprimatur» на книгѣ Allo — 28 декабря 1920.

**) *Studies in the Apocalypse*, Edinburgh 1913, 2-е изданіе — 1915.

***) Ср., напр., примѣчанія къ переводу Апк. 1, 8 (т. II, стр. 387), IV, 9 (т. II. стр. 399) и др., а также предисловіе т. I., стр. X, XIII, и сл.

****) Глава XII также нарушаетъ хронологическую послѣдовательность, но она относится не къ будущему, а къ прошедшему.

ствовала очень сложная перегруппировка отдельныхъ стиховъ и ихъ частей, которая была произведена Charles'омъ, и о которой будетъ казано ниже (обоснованіе этой перегруппировки дано Charles'омъ въ текстѣ комментарія, (т. II, стр. 144-154). Главы II и III освящены вопросу объ авторѣ Ioannovskikhъ писаній. Charles подвергъ специальному изученію языкъ четвертаго Евангелія и Ioannovskikhъ посланій и пришелъ къ уѣждѣнію, что авторъ малыхъ посланій (II и III), съ одной стороны, и четвертаго Евангелія (а, должно быть, и I посланія), съ другой стороны, — одно и то же лицо. Но сравненіе языка Евангелія съ языкомъ Апк. не позволило Charles'у приписать и ихъ одному писателю, хотя несомнѣнны точки соприкосновенія въ языѣ; въ символикѣ, въ приемахъ литературной композиціи (седьмеричный принципъ) и въ ученіи — говорятъ, по мнѣнію Charles'a, въ пользу одного круга, къ которому надо отнести возникновеніе Евангелія и Апк. Авторомъ Евангелія и посланій онъ склоненъ считать Ioanna — пресвитера, ученика Ioanna — пророка, автора Апк. Эта Ioannъ-пророкъ былъ, по мнѣнію Charles'a, палестинскій іудей, галилеянинъ по происхожденію, въ старости переселившійся въ Ефесъ, где онъ приобрѣлъ большое вліяніе на Асійскую церковь. Тѣмъ не менѣе, Charles отказывается видѣть въ Ioannѣ — пророкѣ Apostola Ioanna Zеведеева, который, по его мнѣнію, въ Ефесѣ никогда и не былъ претерпѣвъ, во исполненіе предсказанія Христова (Мк. X, 39 — Мф. XX, 23), мученическую смерть. Такъ какъ, по свидѣтельству Папія, Ioannъ пострадалъ отъ Иудеевъ, то его мученичество имѣло мѣсто до 70 года. Но тѣ многочисленные аргументы которые Charles выставляетъ съ присущею ему ученностью для обоснованія факта мученичества (III §8, стр. XLV слл.), не производятъ убѣдительного впечатлѣнія. Можно смѣло утверждать (особенно, послѣ анализа Zahn'a, о которомъ ниже), что доказать этого моднаго въ наше время тезиса Charles'у не удалось. Слѣдующія двѣ главы (IV и V) Charles посвящаетъ указанію слѣдовъ той редакціонной работы, которая была произведена надъ текстомъ Апк. Рядъ стиховъ онъ выдѣляетъ, какъ интерпеляціи, о личности которыхъ онъ заключаетъ на основаніи усматриваемыхъ имъ отличій языка и нарушеній контекста. Такія интерпелляціи онъ видѣтъ въ I, 4, 8, VIII, 7-12, XIV, 3,4, 15-17; XX, 13, XXII, 18, 19 и др. Нѣкоторые стихи принадлежащіе Ioannу, попали, по мнѣнію Charles'a, въ чуждый имъ контекстъ. Онъ усматриваетъ сложная перемѣщенія въ главѣ XVIII и переносить XVI, 5b-7 послѣ XIX; 15 послѣ III 3b; XVII, 15 передъ XVII, 1; XIV, 12, 13 передъ XIV, 1. Полная перегруппировка текста произведена имъ въ главахъ XX-XXII. Въ другихъ мѣстахъ онъ предполагаетъ лакуны: такъ, послѣ XIX, 9a, вмѣсто интерполированныхъ стиховъ 9в — 10, Charles.

ожидалъ бы исполненія предсказанія XVII, 14 объ уничтоженіи парфянскихъ царей. При составленіи Апк. Тайнозритель пользовался, по мнѣнію Charles'a, источниками (гл. VI). Такіе источники Charles усматриваетъ въ VII, 1-8; XI, 1-13; XII; XIII; XIII; XVII и XVIII и, можетъ быть, въ XV, 5-8*) Charles старается установить языки (греческій или еврейскій), на которомъ каждый источникъ былъ написанъ, и время его, возникновенія. По мнѣнію Charles'a, первоначальное значеніе источника иногда сильно отличалось отъ того, которое онъ получилъ въ контекстѣ Апк. Въ главѣ VII указаны книги, которыми пользовался Тайнозритель. Для пониманія Апк. Charles считаетъ совершенно необходимымъ знаніе ветхозавѣтныхъ апокрифовъ. Онъ полагаетъ, что изъ новозавѣтныхъ Ioannu были извѣстны Мф., Лк., I и II Кор., Фес., Кол. Ефес., Гал., I Пет. и Іак. Встрѣчающіяся въ Апк. многочисленныя ветхозавѣтныя мѣста, по мнѣнію Charles'a, чаще всего самимъ Ioannomъ переведены съ еврейскаго (см. VII, §3), иногда его переводъ обнаруживаетъ вліяніе перевода LXX, (VII, §4), или одного изъ позднѣйшихъ переводовъ (VII, §5). Въ другихъ случаяхъ Charles усматриваетъ только отзвуки ветхозавѣтныхъ образовъ (VII, §6). Глава VIII посвящена вопросу о единствѣ Апк. Наряду съ вышепоименованными источниками Ioannъ включилъ въ Апк. свои собственныя раннѣйшія писанія, какъ-то: IV, 1-8 и, въ первую очередь, II-III, первоначально также имѣвшія значеніе отличное отъ того, которое онѣ получили въ контекстѣ Апк. Смерть помѣщала Ioannu совершенно устранить противорѣчивыя черты. Но использование источниковъ не нарушаетъ единства Апк., которое проявляется какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ (ср. стр. LXXXVII). Нагляднымъ признакомъ единства является и языкъ Апк. Тожество языка въ разныхъ частяхъ Апк. Charles устанавливаетъ путемъ сравненія — III съ XX, 4 — XXII, съ одной стороны, и съ IV-XX, 3, съ другой стороны. Слѣдующая (IX) глава посвящена установлению даты Апк. Сопоставленіе съ новозавѣтными писаніями, переработка семи посланій (II-III), болѣе развитая форма императорскаго культа, предполагаемая Апк., и исторически извѣстная не раннѣе эпохи Домиціана, эволюція міа о *Nero redivivus*, осложненаго чертами Антихриста — Веліара, — таковы основанія, заставившія Charles'a остановиться на той же Домиціановой датѣ, — которую защищаетъ и Allo. Глава X содержитъ исторію Апк. въ христіанской церкви. Въ главѣ XI «о предметѣ и методахъ Тайнозрителя» Charles показываетъ, что цѣль его была провозглашеніе явленія Царства

*) Въ различеніи источниковъ Charles считается съ работами своихъ предшественниковъ. Несомнѣнное вліяніе оказалось на него Wellhausen (ср. къ гл. XI, XVII и др.).

Божія на землі и конечного торжества добра, и говорить затѣмъ объ апокалиптическихъ символахъ, въ которые необходимо облекались недоступныя человѣческому слову откровенія Тайнозрителя. Систематизація матеріала, построеніе философіи религії, создание аллегорій, усвоеніе и истолкованіе матеріала традиціоннаго — оставалось на долю работы мысли. Въ главѣ XII излагается догматическое ученіе Апк. Исключительное научное значение имѣеть большая глава XIII, содержащая «краткую грамматику Апк». По мнѣнію Charles'a, греческій языкъ Апк. не имѣеть аналогій во всей исторіи греческаго языка, представляя собою явленіе, въ полномъ смыслѣ этого слова, единственное. Іоаннъ думалъ по-еврейски, писалъ по-гречески. Въ иныхъ слuchаяхъ для надлежащаго пониманія греческаго текста Charles считаетъ цѣлесообразнымъ его обратный переводъ на еврейскій языкъ. Глава XIV посвящена критикѣ текста (во II томѣ изданію текста предпосланъ списокъ дошедшихъ до насъ рукописей Апк ср. стр. 226 и слл.), Charles'омъ было изучено большое число греческихъ унціальныхъ и курсивныхъ кодексовъ, и, кромѣ того, цѣлый ряда версій: латинскихъ, сирійскихъ, армянскихъ, египетскихъ и эзопскихъ. Charles тоже отдаетъ предпочтеніе тексту кодекса А и отчасти С. На стр. CLXXXI онъ помѣстилъ наглядную генеалогическую таблицу рукописей и версій. Въ главѣ XV Charles перечисляетъ тѣ экзегетические методы (общимъ числомъ 9), которыми онъ пользовался въ комментаріи. Особое значение Charles придаетъ методу филологическому въ его новѣйшей формѣ. Приложеніе этого метода произвело переворотъ въ изученіи Апк., позволивъ безошибочно, по его мнѣнію, отличать подлинныя и неподлинныя части. Введеніе заканчивается въ главѣ XVI краткою бібліографіею.

Какъ уже было указано, греческій текстъ и англійскій переводъ напечатанъ во II томѣ отдельно отъ комментарія. Текстъ снабженъ очень большимъ числомъ разночтений. При переводѣ Charles старался соблюсти поэтическую форму подлинника. Отдельные стихи выдѣлены въ печати новою строкою. Предлагаемую имъ реконструкцію текста Charles счѣлъ настолько обоснованною, что въ изданіи текста, перевода и комментарій расположилъ отдельные стихи въ томъ порядкѣ, который они должны имѣть согласно этой реконструкціи.

Комментарій, непосредственно слѣдующій за введеніемъ, предшествуетъ тексту и переводу и дается по главамъ. Въ каждой главѣ комментарій въ собственномъ смыслѣ предваряется частнымъ введеніемъ, въ которомъ Charles разбираетъ содержаніе главы, ея значеніе и мѣсто въ контекстѣ Апк. При этомъ особое вниманіе удѣляется тщательному филологическому анализу.

Нужно признать, что предлагаемый Charles'омъ планъ Апк.

отличается, вообще говоря, естественностью и простотою. Charles понимает планъ Апк. хронологически. Усматриваемыя имъ нарушения хронологической послѣдовательности, отвѣчавшія мысли Ioanna, были указаны. Начиная съ XX, 4, Charles предполагаетъ цѣлый рядъ нарушеній, мысли Ioanna не отвѣчавшихъ. Онъ утверждаетъ перерывъ въ развитіи философіи исторіи, являющейся главною темою Апк. до XX, 4. Основаніемъ для такого утвержденія является та же трудность въ послѣднихъ главахъ, устраниемъ которой былъ озабоченъ Allo. Charles полагаетъ, что послѣ истребленія зла въ главѣ XX и видѣніе XXI, 1-4 для зла не остается мѣста. Между тѣмъ, оно фактически продолжаетъ существовать, что видно изъ XXII, 2 и 15. Съ другой стороны, и тысячелѣтнее царство, которое Charles понимаетъ, какъ послѣдній періодъ милости, предполагается еще существующимъ такими указаніями, какъ XXI, 24, XXII, 14, 17 (ср. XIV, 6, 7, XV, 4). Наиболѣе естественное объясненіе этихъ противорѣчій допущеніемъ различного происхожденія тѣхъ частей, изъ которыхъ состоятъ главы XX-XXIII, оказывается безсильнымъ предъ лицомъ филологического анализа. По убѣждѣнію Charles'a, послѣднія три главы также принадлежатъ перу Тайнозрителя. Для объясненія противорѣчій Charles выдвигаетъ то, что можно назвать «теоріею перепутанныхъ листковъ». Теоріи этой, которую онъ впервые опубликовалъ въ 1915 году,*) онъ серьезно придаетъ очень важное значение. Несмотря на отрицательное отношение критики разныхъ направлений,**) Charles въ своихъ *Lectures on the Apocalypse*, напечатанныхъ спустя два года послѣ появленія комментарія,***) свидѣтельствуетъ, что возраженія его не убѣдили, и онъ остается при своей реконструкціи. По мнѣнію Charles'a, материалы для составленія Апк. были приготовлены Тайнозрителемъ и имъ же приведены въ порядокъ, кончая XX, 2. Тутъ его постигла смерть. Остающіеся материалы были приведены въ систему ученикомъ Ioanna, неумнымъ и недобросовѣстнымъ, вольно и невольно искажившимъ мысль своего учителя. Ученикъ былъ малоазійскій іудеохристіанинъ. Его разговорнымъ языкомъ былъ греческій; еврейскаго языка онъ, должно быть, не зналъ, греческимъ литературнымъ языкомъ влажѣлъ лучше своего учителя. Этотъ же ученикъ подвергъ редакціонной обработкѣ и всю книгу. Отсюда — наблюдающіяся въ Апк. перемѣщенія и неясности. Charles задается цѣлью восстановить

*) Ср. «An Attempt to recover the original order of the text of Revelation XX, 4 — XXII «въ Proceedings of the British Academy, vol., VII, Oxford 1915, стр. 37-55. Докладъ читанъ 10 марта 1915 года.

**) Даже Loisy , op. cit. стр. 20.

***) *Lectures on the Apocalypse* (The Schweigh Lectures 1919) London, 1922, особ. стр. 9-21.

тотъ порядокъ, который отвѣчалъ мысли Иоанна, иными словами, исправить искаженіе, допущенное еще въ концѣ I вѣка, и перешедшее во вѣкъ списки и во вѣкъ версіи. Матеріаломъ для сужденія объ этомъ идеальномъ порядкѣ служатъ для него аналогіи апокрифической литературы (ср. т. II, стр. 148 и слл.), въ совершенствѣ ему извѣстной. Въ результатѣ получается такой порядокъ стиховъ, въ которомъ раскрывается ученіе о двухъ небесныхъ градахъ. Одинъ предполагаетъ наличность нашей земли и является средоточіемъ тысячелѣтняго царства прославленныхъ мучениковъ со Христомъ (XXI, 9 — XXII, 2, 14, 15, 17, XX, 4-6). Другой — Новый Іерусалимъ: — существуетъ въ времени, потому и называется Новымъ (), и въ немъ уже нѣть зла (XXI, 1-4, XXII, 3-5). Его явленію предшествуетъ пораженіе Гога и Магога, низверженіе Сатаны, общее воскресеніе, и судъ надъ воскресшими изъ мертвыхъ (XX, 7-15). Какъ сказано было выше, Charles усматриваетъ перемѣщенія и въ другихъ мѣстахъ и тоже пытается възстановить первоначальный порядокъ. Это касается главы XVII, и еще болѣе, главы XVIII, порядокъ которой вызывалъ сомнѣнія еще и со стороны старыхъ толкователей (Ф. Безы и Витринги).

Комментарій Charles'a имѣеть очень большое научное значеніе, и по труду, на него положенному, и раскрывающейся въ немъ эрудиціи представляетъ собою своего рода научный подвигъ. Комментарій прямо пестритъ ссылками на изученную Charles'омъ богатую апокрифическую и раввинистическую литературу (ср. напр. къ II, 17; IV, 6; V, 1, 8, VI, 9, 11; VII, 1; VIII, 3; IX, 1; XII, 7; XX, 2, 7 - 10, 13, XXI, 10; XXII, 9). Нѣкоторымъ вопросамъ посвящены специальные экскурсы представляющи собою небольшія самостоятельныя изслѣдованія (ср. напр., къ гл. XVII о сліяніи въ ученіи объ Антихристѣ мифовъ объ Антихристѣ и Веліарѣ и сказаній о Неронѣ; примѣченіе къ XIII, 18 объ исчислениіи числа звѣря или еще — тоже въ текстѣ комментарія — все объясненіе XXI, 19, гдѣ двѣнадцать драгоцѣнныхъ камней связываются съ двѣнадцатью колѣнами Израилевыми и двѣнадцатью знаками зодіака). Большую цѣнность представляютъ работы Charles'a по установленію текста Апк. по древнимъ спискамъ и версіямъ, и, въ особенности, его филологическая изысканія.

Но комментарій Charles'a не свободенъ и отъ очень серьезныхъ недостатковъ, несомнѣнно умаляющихъ его значеніе. При всей цѣнности его филологическихъ выводовъ Charles придаетъ имъ преувеличенное значеніе, думая, что нашелъ такимъ образомъ безошибочный критерій для установленія подлинныхъ и неподлинныхъ частей, и распознаванія источниковъ. Еще большій произволъ допускаютъ усмотрѣнія противорѣчій

и другіе методы, которыми онъ пользуется для этой цѣли. Неудивительно, что многіе изъ его заключеній лишены той убѣдительности, которую онъ имъ приписываетъ. Сужденіе Charles'a объ авторѣ Апк. не выходитъ за предѣлы гипотезы. Это же касается и тѣхъ интерполяцій, которыя онъ старается установить. Исключеніе этихъ «интерполяцій» иногда серьезно мѣшаетъ правильному пониманію Апк. Такъ, напр., исключая какъ интерполяцію 1,4, Charles получаетъ основаніе для утвержденія, — совершенно неправильного, — что въ Апк. нѣтъ яснаго ученія о Св. Духѣ (ср. т. I, стр. CXIV). Посланія къ семи церквамъ были, по мнѣнію Charles'a, написаны при Веспасіанѣ, такъ какъ находятся въ противорѣчіи съ тѣмъ предсказаніемъ о всеобщемъ мученичествѣ которое проходитъ черезъ главы отъ IV-XXII (ср. II, 25; III, 11). Но для защиты этого положенія Charles'у пришлось исключить III, 10, какъ редакціонную вставку, имѣвшую цѣль согласованіе посланій съ цѣлою книгою. Не проще ли, въ такомъ случаѣ считать главы II-III написанными одновременно съ послѣдующею частью? Вѣдь и мнѣніе Charles'a, будто Апк. содержитъ предсказаніе всеобщаго мученичества, вызвало тоже возраженіе критики.* Сужденіе объ источникахъ Апк. вообще не отличается убѣдительностью. Наиболѣе слабымъ мѣстомъ является коренная и — надо признать — совершенное необоснованная реконструкція послѣднихъ главъ.

Въ результатѣ, комментарій Charles'a, какъ и книга Allo, не даетъ рѣшенія проблемы Апк. Радикализму Charles'a противостоять консервативное пониманіе, которое предлагается въ вышедшемъ въ 1924-1926 г.г. комментаріи Zahn'a, престарѣлого корифея правой протестантской экзегетики въ Германіи, къ которому мы сейчасъ и перейдемъ.

Двухтомный трудъ Zahn'a построенъ проще, чѣмъ комментаріи Charles'a и Allo. Книга тоже раздѣлена на введеніе и комментарій въ собственномъ смыслѣ. Но греческій текстъ Апк. не дается, и нѣтъ особыхъ экскурсовъ. Введеніе (т. I, стр. 1-130) также не отличается такою широтою затрагиваемыхъ въ немъ темъ, какъ введенія Charles'a и Allo. Оно раздѣлено на пять параграфовъ. §1 посвященъ анализу древняго преданія объ авторѣ и датѣ Апк. Это преданіе объ Апостолѣ Ioannѣ Заведеевѣ, сохранившееся въ Асіи благодаря долгой жизни Апостола и ученика его Поликарпа и дошедшее до Иринея, написаніе относить Апк. къ эпохѣ Домиціана, исключая такимъ образомъ раннѣйшую датировку. Возраженія противъ исторической достовѣрности свидѣтельства Иринея Zahn считаетъ неубѣдительными и опровергаетъ. Въ §2 Zahn собираетъ тѣ данные объ ав-

* Ср. рецензію Leon Gry въ *Revue Biblique* за 1922 г. (т. XXXI) особенно стр. 301 и слѣд.

торъ и датъ Апк., которые могутъ быть выведены изъ изученія самой книги. Авторъ сознаетъ себя пророкомъ. Его связь съ окружающею его жизнью (въ главахъ I-III) еще тѣснѣе, чѣмъ у пророковъ Ветхаго Завѣта. Почерпаемыя изъ Апк. указанія также говорятьъ въ пользу его написанія Апостоломъ Іоанномъ Зеведеевымъ въ эпоху Домиціана. §3 отведенъ разбору отрицательной критики Апк. въ древней Церкви, начиная отъ алоговъ и Діонисія Александрійскаго. Несостоительность этой критики вытекаетъ для Zahn'a изъ отсутствія исторического преданія, которое ея представители могли бы противопоставить положительному свидѣтельству нашихъ древнѣзшихъ источниковъ о Іоанновскихъ писаніяхъ. Этому положительному свидѣтельству противостоитъ теорія, которая получила большое распространеніе въ наше время, и которую, какъ мы видѣли, раздѣляетъ Charles, будто Іоаннъ Зеведеевъ пріялъ мученическую смерть отъ Іудеевъ. Zahn подвергаетъ эту новую теорію внимательному разбору; онъ готовъ ее привѣтствовать, посколку она кладеть конецъ различію двухъ Іоанновъ и теоріи пресвитера Іоанна, но, анализируя тѣ данные, отъ которыхъ отправляются ее защитники: указанія старыхъ мартирологовъ и мѣсяцеслововъ и слабо засвидѣтельствованное преданіе, возводимое къ Папію позднѣйшими авторами, — онъ считаетъ ихъ недостаточными. По мнѣнію Zahn'a упоминаемаго въ этихъ источникахъ, Іоанна надо понимать не въ смыслѣ Іоанна Апостола, а въ смыслѣ Іоанна Крестителя. Если это мнѣніе справедливо — а Zahn аргументируетъ его очень вѣскими доводами, — теорію мученической смерти Іоанна Зеведеева слѣдуетъ признать окончательно сданною въ архивъ. §4 введенія содергитъ обзоръ экзегетической литературы, посвященной Апк. Изъ древнихъ писателей Zahn помѣщаетъ въ этомъ обзорѣ Ириная, Тертуліана, Ипполита, Оригена,* Мефодія Олімпскаго, Викторина, Тихонія и испытавшихъ его вліяніе Примасія, Беата и Беду. Изъ восточныхъ комментаторовъ онъ останавливается на Икуменіи (котораго онъ относить къ 610-670 г. г.) и Андреѣ Кесарійскомъ (до 614 года). Изъ средневѣковыхъ комментаторовъ онъ удѣляетъ вниманіе Іоахиму Флорскому. Далѣе, въ эпоху реформаціи, онъ даетъ оцѣнку пониманія Апк. Эразмомъ, Лютеромъ и Кальвиномъ и его толкованія въ художественныхъ образахъ А. Дюрера и др. Изъ послѣреформаціонной эпохи онъ говоритъ о Гроції, Боссюэтѣ, Витрингѣ, Венгелѣ, Гердерѣ и др. Послѣдній (5) § посвященъ критикѣ текста и содергитъ краткій обзоръ древнѣйшихъ рукописей и версій.

*.) При этомъ Zahn отвергаетъ принадлежность Оригену отрывка греческаго комментарія, не Апк. найденнаго Dionbouiotis-омъ и изслѣдованныаго Harnack-омъ.

Въ планѣ Апк. Zahn различаетъ тринацдцать частей: надписаніе Апк., имѣющее значеніе пролога (I, 1-3), эпистолярное вступленіе (I, 4-8), десять видѣній: первое — 1,9-III, второе — IV, 1 — VIII, 1, третье — VIII, 2 — XI, 19, четвертое — XII, 1 — XIII, 18, причемъ его заключеніемъ является отрывокъ XIV, 1 — XV, 5, пятое — XV, 5 — XVI, 21, шестое — XVII, 1 — 18, седьмое — XVIII, 1 — 24, восьмое — XIX, 1 — 21, девятое — XX, I — XXI, 8, десятое — XXI, 9 — XXII, 7, и стихи XXII, 8 — 21, содержащіе заключеніе Апк.

Такимъ образомъ, содержаніе Апк. опредѣляется, по мнѣнію Zahn'a, объективнымъ факторомъ. На стр. 528 мы читаемъ: «не было заранѣе извѣстно, дано ли ему будетъ созерцать дальнѣйшія видѣнія» (ср. еще на стр. 319, 382). Тайнозритель писалъ то, что ему открывалось, и по мѣрѣ того, какъ ему открывалось. Между III и IV главами Zahn предполагаетъ перерывъ, необходимый Іоанну для записи видѣннаго (ср. стр. 317 и слл.) Такіе же продолжительные перерывы, по мнѣнію Zahn'a, надо допустить и въ другихъ мѣстахъ (ср., напр., стр. 534 и 614).

Механическое дѣленіе Апк. на видѣнія не осталось безъ вліянія и на пониманіе видѣній по содержанію. Zahnпринимаетъ принципъ толкованія, предложенный Викториномъ, въ силу которого «послѣдовательность видѣній Апк. не исключаетъ тожества изображаемыхъ въ нихъ предметовъ и явлений». (стр. 538 со ссылкою на стр. 104). Практически это выражается въ томъ, что Zahn сближаетъ между собою образы XVI, 12 и IX, 14 (ср. тамъ же), VII, XIV и XX и сл. (ср. стр. 616) и т. Но теоріи рекапитуляціи, которая восходитъ къ Викторину, мы у Zahn'a, все таки, не видимъ. Порядокъ видѣній, вообще говоря, отвѣчаетъ хронологической послѣдовательности раскрывающихся въ нихъ образовъ.

При изѣясненіи апокалиптическихъ образовъ Zahn отдаетъ явное предпочтеніе толкованію буквальному и строго историческому. Онъ не склоненъ разсматривать обращенія къ семи церквамъ, какъ посланія, возникшія независимо отъ Апк. въ цѣломъ. Каждое изъ семи обращеній имѣетъ общее значеніе для всѣхъ церквей. Но для Zahn'a характерно, что онъ отмѣчаетъ совпаденіе семи церквей со спискомъ городовъ въ географіи Птоломея, и отсутствіе въ Апк. упоминаемыхъ въ спискѣ Троады и Иераполя объясняетъ отдаленностью Троады и принадлежностью Иераполя къ области апостольского служенія благовѣстника Филиппа, т. е. причинами чисто-внѣшняго порядка (стр. 193 и слл.). Онъ вдастся въ пространное разсужденіе объ именахъ двѣнадцати апостоловъ Агнца на двѣнадцати основаніяхъ новаго Иерусалима (къ XXI, 14) и высказываетъ соображенія, почему надо думать, что двѣнадцатымъ, вмѣсто имени предателя Іуды,

должно быть написано имя Апостола языковъ Павла (стр. 619 и предыд.). Грядущее исчезновеніе моря (XXI, 1) онъ объясняетъ необходимостью освободить мѣсто, гдѣ могло бы жить въ будущемъ вѣкѣ христіанское человѣчество (стр. 615) и т. д. Для пониманія Апк. эти частности имѣютъ второстепенное значеніе. Гораздо важнѣе, что Zahn буквально понимаетъ и тѣ мѣста Апк., гдѣ говорится о Іудеяхъ и Іерусалимѣ, напр.: VII, 1-8 (число 144.000 отвѣчаетъ фактической численности іудейского народа, а неупоминаніе колѣна Данова — его фактическому исчезновенію), XI, 1 — 13, XIV, 1 — 5, и что, по мнѣнію Zahn'a, іудеохристіанскому элементу въ Церкви ученіемъ Апк. вообще удѣлено большое мѣсто. Къ Іудеохристіанамъ послѣднихъ временъ Zahn пріурочиваетъ и жену главы XII съ вѣнцомъ изъ двѣнадцати звѣздъ (XII, 1), рѣшительно отрицаю какое бы то ни было отношеніе этого видѣнія къ Рождеству Христову отъ Дѣвы Маріи. Со святою землею связываетъ Zahn и тысячелѣтнее царство (стр. 596 и сл.) въ которомъ особое мѣсто будетъ опять-таки принадлежать іудео-христіанамъ (стр. 616). Во всѣхъ этихъ отрывкахъ іудеохристіанскіе элементы Церкви мыслятся наряду съ болѣе многочисленною группою христіанъ изъ язычниковъ (стр. 368, 441 и др.). Комментарій Zahn'a къ главамъ XX и сл. столь же характеренъ и заслуживаетъ особаго вниманія. Буквальное пониманіе тысячелѣтняго царства онъ считаетъ заслуженою Иринея, сохранившаго такимъ образомъ истинное толкованіе Апк. (стр. 624). Къ тысячелѣтнему царству онъ относить и десятое видѣніе, начинающееся съ XXI, 9, и подчеркиваетъ мысль Иринея, что «тысячелѣтнее царство есть приготовленіе общины къ имѣющему за нимъ послѣдовать полному пріобщенію Богу и Его Славѣ въ вѣчности» (стр. 625). Такое пониманіе тысячелѣтія и его мѣста въ планѣ Апк. заключаетъ отвѣтъ и на извѣстную трудность, связанную съ главами XXI-XXII. Оно совмѣстимо съ тѣмъ, что преображеніе естества совершается уже въ millenniū (стр. 592, 620). Предполагаемое «первымъ воскресеніемъ», открывающимъ участіе въ тысячелѣтнемъ царствѣ второе воскресеніе наступить по истеченіи тысячи лѣтъ, и «вторая смерть» будетъ конечнымъ уничтоженіемъ злыхъ. Zahn со всею рѣшительностью отрицаетъ ученіе объ адѣ и безконечности мученій (стр. 608, ср. стр. 604). «Во вѣки вѣковъ» (XX, 10) означаетъ, по его мнѣнію, не безвременную вѣчность, а продолжительность процесса уничтоженія.

Несмотря на это пониманіе эсхатологіи, главнымъ достоинствомъ комментарія Zahn'a остается его положительный характеръ. Въ этомъ отношеніи убѣдительная защита традиціоннаго мнѣнія объ авторствѣ Апостола Іоанна Зеведеева во введеніи къ комментарію выгодно отличаетъ комментарій Zahn'a

оть гипотезъ Charles'a. Наиболѣе существенныя достижениа автора заключены въ историческихъ примѣчаніяхъ къ отдельнымъ стихамъ Апк. Не всѣ объясненія, предлагаемыя въ этихъ примѣчаніяхъ представляются одинаково и до конца убѣдительными. Такъ, трудно думать, чтобы онъ былъ правъ настаивая на извѣстномъ пониманіи ангеловъ церквей (I-III) въ смыслѣ епископовъ, Принимая для числа звѣря разночтение 616 (вмѣстѣ 66, XIII, 18), Zahn видѣть въ немъ гематрію греческаго имени Ἰάιος καισας, и такимъ образомъ усматриваетъ прототипъ антихриста въ лицѣ Калигулы. Съ этимъ выводомъ также согласиться трудно. Небезспорнымъ является и толкованіе семи головъ звѣря въ смыслѣ смѣняющихъ другъ друга міровыхъ державъ: египетской, ассирийской, нововавилонской, персидской, греческой и римской. Но даже въ тѣхъ случаяхъ, когда выводы Zahn'a вызываютъ недоумѣніе, его эрудиція поражаетъ, и отдельные факты, имъ сообщаемые, представляютъ интересъ. Въ другихъ случаяхъ его выводы являются прямымъ вкладомъ въ науку. Сюда надо отнести, въ первую очередь, тѣсть богатый матеріалъ, который собранъ Zahn'омъ въ комментаріи къ главамъ II и III по исторіи семи церквей, напр., о гоненіи въ Смирнѣ при Поликарпѣ, являющемся, по мнѣнію Zahn'a, исполненіемъ предрекаемаго Смирнскай церкви; свѣдѣнія о культѣ Асклепія въ Пергамѣ; интереснѣйшій матеріалъ о Николаитахъ; далѣе, справка изъ римскаго права по вопросу о снятіи семи печатей (къ главѣ V); свѣдѣнія объ архангелахъ (къ VIII, 2-5); объясненіе имени «Ариалѣдъ» (XVI, 16); примѣчаніе къ XVI, 17-21 о Римѣ, какъ Вавилонѣ, къ главѣ XVIII о мученикахъ въ Римѣ въ эпоху написанія Апк., и нѣкоторыя менѣе значительныя, напр., о терминѣ «апокалипсисъ», какъ неупотребительномъ до Иоанна (къ надписанію); о халколиванѣ (къ I, 15, ср. II, 18), который Zahn считаетъ испорченнымъ χαλκολιβխос — мѣдный горшокъ (до красна раскаленный въ печи), о бѣломъ камнѣ побѣдителя на греческихъ играхъ (къ II, 17); объ изверженіи Везувія въ 79 году (къ VIII, 6-13 и XVIII) и т. д.

Но въ этомъ исключительномъ вниманіи Zahn'a къ детальному историческому изслѣдованію заключается и главный источникъ его слабости. Какъ вы могли замѣтить, въ догматическихъ вопросахъ онъ постоянно впадаетъ въ поверхностный рационализмъ и психологизмъ (ср. выше о второй смерти или толкованіе XXI, 1). А, съ другой стороны, и нѣкоторыя изъ его ученыхъ примѣчаній просто излишни и представляютъ собою ненужное загроможденіе комментарія, какъ напр. примѣчаніе къ !, 10 надписаніи древнихъ книгъ и обѣ апокалипсисѣ Варуха, подсрочное примѣчаніе 67 (на страницѣ 264) обѣ отношеніи ритора Аристида къ Новому Завѣту, и т. д. Мало того — и тутъ мы переходимъ къ основному возраженію — центръ тяжести совре-

менной проблемы Апк. лежитъ не въ этихъ частностяхъ. И главнаго Zahn какъ разъ и не касается. Въ его комментаріі, вышедшемъ въ 1924 -26 г. г., нѣтъ ни одной ссылки на толкованія Charles'a и Allo, появившіяся въ 1920 и 1921 г. г. Аргументируя свое отрицательное отношение къ теоріі о мученической смерти Апостола Иоанна, Zahn повидимому не знаетъ, что ея новѣйшая защита во введеніі къ комментарію Charles'a оказалась совмѣстимою и съ гипотезою о двухъ Иоаннахъ. Если не считать отдѣльныхъ замѣчаній въ родѣ встрѣчающагося на стр.369 (ср. стр. 410) то и вопроса объ источникахъ Zahn не ставить, Проблема религіозно-историческая для него словно не существуетъ. Это игнорированіе проблемъ и комментарія, которое ихъ ставятъ, связано съ общою точкою зрѣнія Zahn'a и приводитъ къ тому, что комментарій Zahn'a еще меньше, чѣмъ комментаріи Charles'a и Allo, можетъ притязать на значеніе послѣдняго слова науки объ Апк.

Проблему Апк. во всемъ ея объемѣ и во всей ея остротѣ ставить новѣйшій комментарій Lohmeyer'a. Въ противоположность Zahn'y, Lohmeyer считается съ работами своихъ предшественниковъ. Онъ цитируетъ и Allo, и Charles'a и Zahn'a (т. I).

Книга Lohmeyer'a отличается чрезвычайной сжатостью. Комментарію предпослано указаніе содержанія, дающее планъ Апк., какъ его понимаетъ Lohmeyer, и обзоръ литературы. Греческій текстъ не помѣщенъ. Авторъ пользовался 11-мъ изданіемъ Nestle (1920). Нѣмецкій переводъ ритмической. Стихи раздѣлены пробѣлами, строфы: — особыми раздѣлительными знаками. Подстрочному комментарію предпосланы въ началѣ каждого отдѣла специальные обзоры съ указаніемъ мѣста данного отдѣла въ контекстѣ Апк., его характерныхъ особенностей, связанныхъ съ нимъ научныхъ проблемъ и его ритмической структуры, которой Lohmeyer вообще удѣляетъ большое вниманіе. Специальные вопросы выдѣлены въ особые экскурсы (общимъ числомъ девять), напечатанные мелкимъ шрифтомъ въ соответствующихъ мѣстахъ комментарія. За комментаріемъ слѣдуетъ отдѣль выводовъ подъ общимъ заглавіемъ *Allegemeines*.

Этотъ отдѣль, отвѣчающій, по своему значенію, введеніямъ другихъ комментаріевъ, раздѣленъ на шесть параграфовъ. §1 посвященъ формѣ Апк. По мнѣнію Lohmeyer'a, Апк. изъ всѣхъ новозавѣтныхъ книгъ отличается наиболѣе стройнымъ планомъ. Планъ этотъ построенъ по сѣдммеричному принципу; проведение которого Lohmeyer считаетъ возможнымъ прослѣдить до мельчайшихъ частей. Семь главныхъ частей (*Prooemium*: I, 1-3). Прологъ: I, 4-8. Часть назидательная: I, 9 — III, 22. Часть апокалиптическая: IV, 1-XIX, 4. Часть обѣтованій: XXI, 5 — XXII, 7. Эпилогъ: XXII, 8-19. Заключеніе: XXII, 20, 21) выдѣл

лены въ оглавлениі литерами А — Г. Такъ какъ седьмерица связана съ божественною полнотою, проведеніе седьмеричнаго принципа имѣетъ религіозное значеніе. Центральное мѣсто въ апокалиптической части принадлежитъ, по мнѣнію Lohmeyer'a главѣ XIV. Видѣніе суда въ главѣ XIV подготавливаетъ и заключается тремя седьмерицами видѣній. Подготовительныя видѣнія изображаютъ вражду міра, достигающую своей высшей точки во власти звѣря; заключительныя видѣнія изображаютъ свершенніе суда до полнаго истребленія сатанинскихъ силъ. Отдѣльные образы внутренно между собою связаны. Снятіе седьмой печати раскрывается въ образахъ семи трубъ; возглашеніе седьмой трубы вызываетъ семь образовъ царства дракона. Главы VII, X и XI имѣютъ значеніе пролептическое, а въ главѣ XV резюмируется содержаніе первыхъ шестнадцати главъ. Языкъ Апк. ритмический и дѣлится на строфы; но принципъ дѣленія не всегда ясенъ. Для уясненія ритма Lohmeyer привлекаетъ еврейскій parallelismus membrorum, принимаетъ въ соображеніе счетъ стиховъ и усматриваетъ элементы тонического стихосложенія. §II касается содержанія Апк. Между Богомъ, Христомъ и общиной вѣрующихъ съ одной стороны, и міромъ, съ другой стороны, существуетъ глубокое противорѣчіе, вызывающее необходимость эсхатологіи. Эсхатологическое свершенніе есть выраженіе существующаго въ времени и совершившагося исторически въ смерти Агнца. Отсюда — проходящее черезъ Апк. смѣщеніе плановъ времени. Lohmeyer не видѣтъ въ Апк. полемики противъ Рима. Въ Апк. съ христіанами ведутъ борьбу не историческая, а сверхъ историческая сила. Lohmeyer признаетъ близость Апк. и четвертаго Евангелія; обѣ книги: іудеохристіанскія по духу, и въ то же время отличаются универсализмомъ. И въ Евангеліи, и въ Апк. іудейство несетъ одинаковое осужденіе. При несомнѣнныхъ различіяхъ, они другъ друга восполняютъ. Но въ Апк. еще яснѣе чѣмъ въ четвертомъ Евангеліи, отразилась вѣра въ искупителя, дошедшая до насъ въ писаніяхъ мандеизма. Въ §III Lohmeyer говоритъ о материалѣ Апк.. Материалъ этотъ — вполнѣ традиціонный. Онъ восходитъ къ Ветхому Завѣту, къ апокрифамъ, къ эзекиетическому преданію іудейскаго гностиса (Lohmeyer и здѣсь видѣть точки соприкосновенія съ манихейскими и мандейскими источниками). Съ этимъ сложнымъ преданіемъ связаны собственныя видѣнія Тайнозрителя. §IV посвященъ языку Апк. Lohmeyer признаетъ его своеобразіе, выражающееся въ томъ еврейскомъ характерѣ, который Тайнозритель сознательно ему усвоилъ въ виду пророческаго содержанія книги, и считаетъ его тожественнымъ съ языкомъ четвертаго Евангелія, принимая, однако, теорію Burney*) объ арамайскомъ оригиналѣ Евангелія.

*) Burney, C. F. The aramaic origin of the GFourth Gospel. 1922.

Апк. написанъ сразу по-гречески. §V озаглавленъ «Тайнозритель и его твореніе». Lohmeyer отмѣчаетъ въ Апк. тѣсную связь между образомъ и смысломъ и находитъ, что въ книгѣ совмѣщается чрезвычайная предметность (*gegesâtnliche Bestimmtheit*), сознательное устраненіе всего личнаго, съ отраженіемъ духа великаго художника и пророка. Авторъ Апк. предстаетъ предъ читателемъ, какъ тайнозритель и учитель въ одно и то же время. Свидѣтель и мученикъ, онъ пишетъ книгу для мучениковъ, въ которой совпадаютъ свершеніе индивидуальное и свершеніе эсхатологическое. §VI и послѣдній озаглавленъ: «Іоанновъ Апк. и Іоанново Евангеліе». По мнѣнію Lohmeyer'a, обѣ книги соотносятся, какъ платоновскіе $\mu\mu\theta\circ\circ$ и $\lambda\mu\gamma\circ\circ$, что отвѣчаетъ особенностямъ іудейскаго гносиса. Но элементы $\mu\mu\theta\circ\circ$ а, наблюдаются и въ Евангеліи, а элементы $\lambda\mu\gamma\circ\circ$ а — въ Апк. (ср. гл. XIX). Принимая для объясненія языка Евангелія теорію Burney Lohmeyer считаетъ Евангеліе написаннымъ раньше — можетъ быть, въ Сиріи, а Апк. — позже (въ концѣ I-го вѣка) въ Ефесѣ. Lohmeyer отказывается видѣть въ писателѣ Апостола Іоанна Зеведеева и склоняется въ пользу гипотезы пресвитера Іоанна. Переселеніе автора (*eines Johannes*) изъ Палестины въ Ефесъ Lohmeyer ставить въ связь съ перенесеніемъ туда центра христіанства изъ Іерусалима черезъ Антиохію. Книга Lohmeyer'a, заканчивается приложеніями (*Beilagen*), содержащими параллели къ разнымъ текстамъ Апк. изъ раввинистическихъ, гностическихъ, мандейскихъ и др. древнихъ источниковъ.

Работа Lohmeyer'a отмѣчена критикою, какъ весьма значительное явленіе. Въ своей рецензіи, помѣщенной въ 1 «Revue Biblique» за 1928 годъ, Allo призналъ ее «вмѣстъ съ комментаріемъ Bousset самымъ замѣтнымъ вкладомъ, внесеннымъ независимою критикою въ толкованіе Апк.» (стр. 147). Она, несомнѣнно, отличается большими достоинствами. При всей своей смѣлости, Lohmeyer не чуждъ и осторожности въ гипотезахъ. Къ теоріи расчлененія послѣдніхъ главъ предложенной Charles'омъ, онъ относится отрицательно и совершенно разумно рѣшаетъ связанныю съ этими главами трудность. Онъ видѣть въ глл. XXI, 5-XXII, 5 слово ободренія, обращенное Іоанномъ къ его современникамъ. — Въ видѣніи раскрывается содержаніе обѣтованія, являющагося предметомъ вѣры. Вообще, въ лицѣ Lohmeyer'a мы имѣемъ убѣжденнаго защитника единства Апк. Въ комментаріи онъ постоянно ставить вопросъ объ источникахъ и интерполяціяхъ, подвергаетъ пересмотру доводы своихъ предшественниковъ и рѣшаетъ этотъ вопросъ отрицательно. (ср. напр., комментарій къ *probatum*, къ VIII, 7 и слл.: IX, 4, XI, 2,7, XIV, 13, 15-17, XIX, 9, 10 и др.). Даже обращенія къ семи

церквамъ не являются, по мнѣнію Lohmeyer'a посланіями, которые существовали бы независимо отъ Апк. Только въ рѣдкихъ случаяхъ усматриваетъ Lohmeyer нарушеніе порядка въ нашемъ текстѣ Апк. (такъ, напр., XVI, 15 и онъ отводить мѣсто послѣ III, 3 и допускаетъ перемѣщенія въ главѣ XVIII) и отмѣчаетъ слѣды раннѣйшихъ преданій (ср. напр., къ XI, 2 или къ гл. XVII). Мало того, Lohmeyer, какъ уже сказано, является защитникомъ единства авторства для въ съхъ Ioannovskikhъ писаній, какъ бы онъ ни понималъ этого единаго автора. Особый интересъ представляеть изслѣдованіе ритма Апк., на которомъ Lohmeyer останавливается со специальнымъ вниманіемъ. Эта заслуга Lohmeyer'a уже отмѣчена критикою.*). Изслѣдованіе ритма является въ рукахъ Lohmeyer'a сильнымъ оружіемъ для защиты единства книги въ ея теперешней формѣ. Художественный ритмический переводъ Апк. также даетъ Lohmeyer' право на благодарность читателя. И, наконецъ, необходимо упомянуть тѣ цѣнныя экскурсы, которыми Lohmeyer снабдилъ свой комментарій. Съ нѣкоторыми изъ тѣхъ выводовъ, для обоснованія которыхъ экскурсы служатъ, согласиться трудно: напримѣръ, съ толкованіемъ главы XVII, которую Lohmeyer объясняетъ мандейскими параллелями, или съ пониманіемъ 666 въ смыслѣ «треугольного числа» 36 (сумма членовъ арифметической прогрессии и 1...2...3... 36), являющагося, въ свою очередь, «треугольнымъ числомъ» 8, — а 8 онъ сближаетъ съ восьмымъ звѣремъ XVII. 11. Другіе экскурсы заслуживаютъ несомнѣннаго вниманія: напримѣръ, экскурсъ объ ангелахъ церквей, въ которыхъ Lohmeyer отказывается видѣть епископовъ, или, въ еще большей степени о семи писаніяхъ и семи общинахъ (къ гл. II-III). Эти писанія имѣютъ въ пониманіи Lohmeyer'a троякое значеніе. Они относятся: 1) къ семи малоазійскимъ церквамъ; 2) къ малоазійскому провинциальному союзу и 3) ко всей совокупности первохристіанскихъ общинъ. Возможность этого третьяго пониманія связана, по мнѣнію Lohmeyer'a, съ тѣмъ, что послѣ паденія Іерусалима въ малоазійскихъ общинахъ съ Ефесомъ во главѣ возникло сознаніе принадлежащаго имъ права выражать весь христіанскій міръ. Это значеніе малоазійской церкви, несомнѣнное въ эпоху Игнатія Богоносца, Lohmeyer пытается установить и въ концѣ апостольского вѣка. Онъ обращаетъ вниманіе на надписаніе I Петр., на раннюю канонизацію ефесскихъ писаній (Ефес., паст., Ioannovskія писанія) и т. д. Lohmeyer напоминаетъ переѣздъ членовъ іерусалимской церкви въ Ефесъ и говорить о переходѣ центра христіанства изъ Іерусалима въ

*). Ср. Allo, цит. рецензія, и его же статья: *Aspects nouveaux du probleme Johannique. Revue biblique*, 1928. I-II, стр. 220, заключеніе.

Римъ черезъ Антиохію и Ефесъ. Это напоминаніе исторического значения Ефеса представляетъ одну изъ самыхъ большихъ заслугъ Lohmeyer'a.

Но центральная проблема Lohmeyer'a, съ постановкою которой связаны и его главныя достижения и его наиболѣе серьезные промахи, лежитъ въ другой области. Эта центральная проблема есть проблема времени. Въ экскурсѣ къ главѣ XII Lohmeyer обосновываетъ свое пониманіе этой главы въ смыслѣ эсхатологического, а не исторического рожденія Мессіи совмѣстимостью «съ религіозною вѣкврменностью эсхатологического будущаго, исторического прошлаго и настоящаго» (стр. 106). Такъ же, по мнѣнію Lohmeyer'a, надо понимать и образы главы V: интронизация Агнца будеть имѣть мѣсто въ концѣ временъ, но исторически она уже совершилась въ прошломъ, какъ это ясно изъ III, 21. Ангелы церквей для Lohmeyer'a — не только ихъ ангелы: хранители, но, въ извѣстномъ смыслѣ, и ихъ двойники, поскольку слово обличенія, обращенное къ ангеламъ, можетъ относиться только къ самимъ общинамъ. Здѣсь раскрываетъся то сочетаніе идеального и исторического, которое присуще понятію Церкви. Обращеніемъ къ «ангеламъ» церквей оттѣняется религіозная сторона понятія.

Къ этому рѣшенію проблемы времени римско-католическая критика отнеслась очень отрицательно. По поводу комментарія Lohmeyer'a Allo писалъ объ «опасномъ сочетаніи синкретизма (гностического или иранского, по своимъ тенденціямъ), системы *Formgeschihte...* наконецъ, нового богословія K. Bart'a.*») Allo подвергъ безпощадной критикѣ проводимое Lohmeyer'омъ сближеніе жены главы XII съ учениемъ о Премудрости въ той формѣ, какую оно имѣть въ гностицизмѣ и у Филона.**) Эта католическая критика не видитъ положительной стороны того рѣшенія проблемы времени, которое предлагаетъ Lohmeyer. Преодолѣніе времени совершается и въ Евангеліи отъ Иоанна. Прощальная бесѣда, явленіе Воскресшаго — короче говоря, все Иоанново Евангеліе въ цѣломъ можетъ быть понято, насколько оно вообще доступно человѣческому пониманію, только при этомъ условіи. Мало того, и синоптическая проблема не допускаетъ чисто-исторического рѣшенія. Въ Евангеліи отражается истинное бытіе: различію отраженія отвѣчаютъ различія, наблюдаемыя между синоптиками и свидѣтельствующія о естественной ограниченности человѣческаго воспріятія. Lohmeyer показалъ, что это же относится и къ Апк. Онъ показалъ и въ Апк. возможность разныхъ плановъ и ихъ скрещеній (особенно къ главѣ XII).

*) Ср. *Revue Biblique*, 1928, 1 стр. 58 (Aspects nouveaux..).

**) Ibid., стр. 46 и слѣд., Lohmeyer. стр. 102 и сл.

Построение Lohmeyer'a вообще отличается антиисторическимъ характеромъ, и, въ этомъ отношеніи, его комментарій является прямой противоположностью комментарію Zahn'a. Антиисторический характеръ проявляется и въ частностяхъ. Сюда относится отвлеченный схематизмъ въ пониманіи плана Апк. — раздѣленіе его по седьмеричному принципу съ выдвиганіемъ центральнаго мѣста главы XIV. Историческому объясненію апокалиптическихъ образовъ Lohmeyer всюду предпочитается объясненіе миѳологическое (ср. комментарій къ главамъ XII, XVII, Экскурсъ къ XVI, 16 для объясненія имени и т. д.). При этомъ, съ особымъ удареніемъ, какъ уже видно изъ предыдущаго, подчеркивается связь апокалиптическихъ образовъ и раскрывающагося въ нихъ ученія съ мандейскими параллелями. Эту связь съ мандеизмомъ Lohmeyer подчеркиваетъ въ краткомъ «Предисловіи» необходимостью обосновать эту связь онъ оправдываетъ превышеніемъ тѣхъ размѣровъ, которые были первоначально поставлены для комментарія. О значеніи мандеизма для пониманія Апк. Lohmeyer говоритъ и въ заключительныхъ выводахъ (Allgemeines), напр., въ §II о содержаніи Апк., въ §III о материалѣ Апк. и §IV о языке. Это вниманіе къ мандеизму проникаетъ и весь комментарій (ср. къ V, X, XIV, XVII, XIX и слл. и др.). Съ мандеизмомъ связываетъ Lohmeyer и свое рѣшеніе проблемы времени (ср. комм. къ гл. V, экск. къ гл. XII и т. д.).

Здѣсь слабое мѣсто работы Lohmeyer'a. За послѣднее десятилѣтие памятники мандеизма вызвали большой интересъ ученыхъ. Но проблема мандеизма остается до сихъ поръ нерѣшенною, какъ это ясно показываетъ Allo въ той же своей статьѣ въ *Revue Biblique* за 1928 годъ, которая уже нѣсколько разъ была цитирована.*). Наука еще не сказала своего рѣшительного слова о времени и мѣстѣ его возникновенія и о его религіозныхъ корняхъ. Привлеченіе мандеискихъ источниковъ для объясненія трудныхъ вопросовъ, связанныхъ съ исторіею первохристіанства, есть, въ лучшемъ случаѣ, объясненіе неяснаго неяснымъ. Мало того. Увлеченіе гипотезою мандеизма привело Lohmeyer'a къ освѣщенію сложныхъ образовъ главы XVII мандейскими параллелями. Такъ какъ эти параллели подходятъ только отчасти, Lohmeyer'u пришлось допустить, что первоначальное значеніе этихъ образовъ было Иоанну уже непонятно (ср. большой экскурсъ къ главѣ XVII, особенно стр. 143). Этимъ допущеніемъ нарушается стройность общей концепціи, та тѣсная связь между образомъ и раскрывающимся въ немъ смысломъ, которую Lohmeyer справедливо утверждаетъ. И, наконецъ, послѣднее. Выше было указано, что слабость Zahn'a — въ иск-

*) *Aspects nouveaux...* ср., напр., стр. 198 и слл.

лючительности исторического метода. Комментарій Lohmeyert'a счастливо избѣгаетъ этой односторонности. Но онъ впадаетъ въ другую крайность. И здѣсь новая опасность влечетъ за собою пренебреженіе исторію тонкаго монофизитства, которую не избѣжать. Этой опасности Lohmeyer не избѣжалъ. Онъ не разъ указываетъ на эсхатологическое содержаніе Апк., будущее противопоставляетъ настоящему, допускаетъ пролептическія отступленія, но общее впечатлѣніе отъ его комментарія таково, что эсхатологическому будущему удѣлено только второстепенное мѣсто, и конкретно-пророческое значеніе Апк. его не интересуетъ.

Намъ остается подвести итоги.

Мы видѣли, что ни одинъ изъ четырехъ большихъ комментаріевъ, появившихся за послѣдніе годы, проблемы Апк. не рѣшаетъ. Но каждый изъ нихъ вносить свой вкладъ въ толкованіе пророческой книги Нового Завѣта. Allo даетъ методологію толкованія апокалиптическихъ символовъ. Charles заложилъ прочное филологическое основаніе для послѣдующей экзегезы и произвелъ необходимую работу сличенія древнихъ списковъ и версій. Заслугу Lohmeyer'a является изученіе ритма и сосредоточеніе вниманія на центральной проблемѣ времени. Цѣнность комментарія Zahn'a — въ тщательномъ историческомъ изслѣдованіи цѣлаго ряда специальныхъ вопросовъ. Эту заслугу детальнаго изслѣдованія раздѣляютъ съ Zahn'омъ и остальные толкователи, съ которыми мы имѣли дѣло. Такимъ путемъ собираются и пригоняются другъ къ другу отдѣльные камни, изъ которыхъ должно быть построено зданіе. Общею заслугу нашихъ толкователей является и положительный характеръ предлагаемыхъ ими рѣшеній проблемы Апк. Это касается, въ первую очередь, Allo и Zahn'a, но даже Charles съ его субъективнымъ выдѣленіемъ источниковъ и интерполяцій и необоснованнымъ расчлененіемъ послѣднихъ главъ, и Lohmeyer, погрѣшающій чрезмѣрнымъ пренебреженіемъ къ исторіи и увлеченіемъ мандеизмомъ, даютъ въ цѣломъ построенія положительныя. Либеральныи комментаріемъ Lohmeyer'a, который однако, защищаетъ единство Апк., теоріи источниковъ, даже въ той смягченной є формѣ, какую она получаетъ у Charles'a, наносится новый серьезный ударъ. Нужно сказать, что и въ вопросѣ объ авторѣ главное уже достигнуто. Установлено единство Ioannovskихъ писаній. Даже Charles, различающій Ioанна пресвитера, автора Евангелія и посланій, и Ioанна пророка, автора Апк., считаетъ пресвитера ученикомъ пророка. Но личность пресвитера и у Charles'a и у Lohmeyer'a остается все тѣмъ же блѣднымъ призракомъ. Гораздо естественнѣе, вмѣстѣ съ Zahn'омъ, совершенно отказатьсъ отъ гипотезы пресвитера и признать тожество Ioанна, пророка и

тайнозрителя, съ Иоанномъ — Апостоломъ. Къ этому ведеть и эволюція науки.

Каково же современное положеніе проблемы Апк.?

Если ни одинъ изъ нашихъ комментаріевъ, взятыхъ въ отдаленности, проблемы не рѣшаетъ, но каждый вносить свой вкладъ, — то все-таки надо признать, что другъ друга они восполняютъ недостаточно, и цѣлый рядъ вопросовъ требуетъ еще дальнѣйшаго изслѣдованія. Эти вопросы связаны, главнымъ образомъ хотя и не исключительно, съ пониманіемъ плана Апк. Общій вопросъ о построеніи плана Апк. предполагаетъ рядъ частныхъ вопросовъ о взаимномъ отношеніи отдѣльныхъ главъ, о связи между собою отдѣльныхъ образовъ. Нѣкоторые изъ этихъ частныхъ вопросовъ, оставленные безъ отвѣта въ нашихъ комментаріяхъ, представляютъ существенную важность для пониманія Апк.

Первый вопросъ: какъ слѣдуетъ мыслить отношеніе главъ II и III, содержащихъ обращенія къ семи церквамъ, къ послѣдующей части Апк.? Обыкновенно между главами III и IV проводится довольно рѣзкая грань. Съ главы IV начинается новая часть, и связь между этими двумя частями предполагается довольно вольно вѣнчаная. Это пониманіе вызываетъ цѣлый рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ. Прежде всего, можно ли противопоставлять главы IV и слѣдующія, какъ часть эсхатологическую, главамъ II и III, какъ относящимся, по своему содержанію, непосредственно къ эпохѣ Тайнозрителя? Нельзя упускать изъ виду, что обѣтованія побѣждающему имѣютъ содержаніе также эсхатологическое (ср. II, 7, 10 10-11, 17, 26-28, III, 4-5, 12, 20-21) Съ другой стороны не подлежитъ сомнѣнію связь этихъ обѣтованій съ характеристикою Говорящаго въ каждомъ отдѣльномъ обращеніи и ближайшее отношеніе характеристики Говорящаго къ явленію Подобнаго Сыну Человѣческому въ гл. I? Не означаетъ ли эта двоякая связь, что блаженство, назначенное въ удѣль побѣждающему, надо понимать, какъ пріобщеніе славы Сына Человѣческаго и обоженіе нашего естества въ Царствіи Божіемъ? Съ этимъ первымъ вопросомъ связанъ второй. Въ главахъ IV и V слѣдуетъ — непосредственно за обращеніями къ семи церквамъ — явленіе Трипостаснаго Бога и Небесная літургія. Совершенно естественно видѣніе Царствія Божія поставить въ связь съ обѣтованіями предыдущихъ главъ (И, дѣйствительно, нѣкоторыя черты, съ которыми мы встрѣчаемся въ обѣтованіяхъ, главъ II-III, повторяются въ главахъ IV и V (ср. IV, 4 и III, 21, II, 10; IV, 5 и II, 1; IV, 10, 11, V, 8 и слл., особенно стихъ 10 и III, 12; V, 1 и слл. и III, 5; V, 6 и слл., и II, 8 и т. д.) Въ свою очередь, отдѣльные образы главъ IV и V повторяются въ видѣніи Нового Іерусалима въ заключительныхъ главахъ Апк. (ср. IV,

З и ХХI, 11, 18-21, 23, ХХII, 5). Это взаимное отношение заслуживает самого серьезного внимания. Главы IV и V, несомненно, представляют собою вступление къ последующимъ видѣніямъ. Но, съ другой стороны, нельзя ли ихъ понимать и какъ заключение главъ II-III, раскрывающее ихъ эсхатологическое содержание, то звено, которымъ главы VI и слл. крѣпко связаны съ обращеніями къ семи церквамъ? На всѣ эти вопросы наши комментарии отвѣтъ не даютъ.

За этими вопросами встаетъ рядъ другихъ вопросовъ. Въ какомъ отношеніи находятся снятіе семи печатей, возглашеніе семи трубъ и послѣдующіе образы Апк.? Мы видѣли, что въ нашихъ толкованіяхъ это отношеніе понимается по-разному. Но мы видѣли и то, что теорія рекапитуляціи грѣшить искусственностью и произволомъ, а Lohmeyer, связывая съ седьмую печатью семь трубъ, выводить изъ седьмой трубы семь образовъ царства Дракона. Ихъ седмичное число прямо не указано. Оно получается путемъ различенія отдѣльныхъ образовъ въ сложномъ видѣніи главъ XII и III и предваренія ихъ заключительнымъ видѣніемъ главы XI. И потому неизбѣжно возникаетъ вопросъ: было ли самому Тайнозрителю такъ же ясно седмичное число этихъ образовъ, какъ сно ясно Lohmeyer'у? За седьмерицю трубъ (VIII-XI) слѣдуетъ (XV-XVI) седьмерица чашъ. Седмичное число чашъ указано нѣсколько разъ Изліяніе чашъ является многочисленныя параллели возглашенію трубъ. И, если теорія рекапитулії вызываетъ серьезныя сомнѣнія, то не слѣдуетъ ли въ преемственной смѣнѣ апокалиптическихъ образовъ выводить изъ седьмой трубы семь чашъ гнѣва Божія, а не произвольную седьмерицу образовъ царства дракона? Въ самомъ дѣлѣ, что влечетъ за собою седьмая труба? Седьмая труба возвѣщается какъ третье горе (XI, 14). Ясно, что она должна пронести новую казнь. Кромѣ первого всадника, и печати и трубы отмѣчаютъ наступленіе бѣдствій. Только седьмая печать влечетъ за собою не одно опредѣленное бѣдствіе, а предваряетъ седьмерицу карающихъ трубъ. Совершенно естественно заключеніе по аналогіи. Но тутъ сразу же встаютъ дальнѣйшіе вопросы. Отъ возглашенія седьмой трубы (XI, 15) изліяніе семи чашъ отдѣлено цѣлымъ рядомъ промежуточныхъ видѣній (XI, 16-XIV). Какъ понимать эти видѣнія? Не позволительно ли и здѣсь обратиться къ аналогіи? За снятіемъ седьмой печати (VIII, 1) слѣдуютъ стихи 2-5, раскрывающіе смыслъ возглашенія семи трубъ, связанныхъ съ седьмую печатью. Не надо ли въ такомъ же смыслѣ понимать и заключительное видѣніе главы XI (15-19)? За седьмую трубою (которая раскроется въ образахъ семи чашъ) наступить желанный конецъ; царство міра станетъ царствомъ Божіимъ? Если такъ, то и видѣніе двухъ свидѣтелей (XI, 1-13) получаетъ, по аналогіи съ главою

VII, значение отступления, пролептического по отношению къ главамъ XII-XIV, а смыслъ этихъ послѣднихъ главъ придется видѣть въ характеристицѣ того момента, къ которому относится возглашеніе седьмой трубы. Это — возстаніе зла въ планѣ небесномъ, въѣвременномъ (XII), и въ планѣ земномъ (XIII) въ образахъ дракона и двухъ звѣрей, которымъ противополагается слава Агнца и Его воинства (XIV, 1-5). Возглашеніе седьмой трубы означаетъ наступленіе суда (XIV, 6-20). Судъ совершаются въ изліяніи семи чашъ (XV-XVI, ср. XVII, 1 и XVIII).

Наконецъ, правильное пониманіе плана Апк. требуетъ яснаго отвѣта и на вопросы, вызываемые построеніемъ послѣднихъ главъ. И, прежде всего, дѣйствительно ли существуетъ та трудность, съ которой считались наши толкователи? Къ настоящему рѣшенію подошелъ, какъ мы видѣли, Lohm уер. Но нельзя ли поставить вопросъ еще проще и еще общѣе? Апк. есть слово ободренія въ гоненіи (ср. напр., Allo, стр. IV, Charles, стр. XII или, по опредѣленію Lohmeyer'a, книга мученика для мучениковъ. Таково его ближайшее назначеніе. Не естественно ли, въ такомъ случаѣ, понимать XII, 14, 15 и даже XVI, 15, какъ отступленія автора, имѣющія цѣлью предостеречь читателя противъ грозящихъ ему опасностей? И неужели въ такихъ стихахъ, какъ XXI, 27 слѣдуетъ видѣть указаніе на существующее еще зло, а не ссылку на конечное раздѣленіе XX, 13-15 (ср. XXI, 8)?

Это не все. Выше былъ указанъ дефектъ комментарія Lohmeyer'a: недостаточное вниманіе къ эсхатологіи, какъ таковой. До извѣстной степени, — можетъ быть безсознательно, — этимъ пренебреженіемъ къ конкретно пророческой сторонѣ Апк. и преувеличениемъ вниманіемъ къ тому, что составляетъ его значение для нашихъ дней, погрѣшаютъ и другіе толкователи. Къ комментарію Zahn'a это замѣчаніе относится меньше, чѣмъ къ другимъ. Но чрезмѣрный интересъ къ исторіи, характерный для толкователя рационализмъ и психологизмъ лишаетъ и его надлежащаго пониманія эсхатологической перспективы. Charles перечисляя во Введеніи тѣ экзегетическіе методы, которыми онъ пользовался при толкованіи, называетъ на второмъ мѣстѣ — и притомъ съ особымъ удареніемъ — методъ эсхатологической, предполагаемой пророческимъ содержаніемъ книги (стр. XIII-CLX и сл.). и переходитъ затѣмъ къ возраженіямъ противъ аллегорического толкованія тысячелѣтняго царства. Этимъ методологическимъ предпосылкамъ, формулированнымъ во введеніи, онъ остается вѣренъ и въ комментаріи. Но пихологическое удареніе незамѣтно перемѣщается въ другую область. Считая Апк. a book for the present day (ср. т. I., стр. XV), Charles нигдѣ не высказываетъ мысли, чтобы наша эпоха — the present day — была, «началомъ болѣзней». Совершенно наоборотъ. Въ допол-

нительномъ примѣчаніи (additional note) къ главѣ XVII обѣ Антихристѣ, Charles пишетъ (т. II, стр. 86): «ни одно великое пророчество не находитъ своего совершенного исполненія въ какомъ нибудь одномъ событіи или рядѣ событій. Фактически оно можетъ и вовсе не исполниться въ отношеніи къ тому объекту, противъ которого оно было первоначально направлено пророкомъ или тайнозрителемъ. Но если оно есть выраженіе великой моральной или духовной истины, оно, несомнѣнно, исполнится многочастно и многообразно и съ разной степенью полноты», Конкретно, для Иоанна выраженіемъ Антихриста былъ Римъ и его кесарь, для Charles'a современнымъ его представителемъ является кайзеръ и его народъ. Ясно что при такомъ подходѣ эсхатологія въ собственномъ смыслѣ, какъ ученіе о послѣднихъ временахъ, фактически отодвигается на задній планъ. Для Allo какъ было отмѣчено выше, эсхатологическая эпоха уже наступила съ воплощеніемъ Христовыемъ. И, поскольку, такимъ образомъ, грань, отдѣляющая вѣка, перемѣщается изъ будущаго въ прошлое, и многія предсказанія Апк. оказываются уже исполнившимися, какъ напр., предсказаніе о двухъ звѣряхъ — во второмъ и третьемъ вѣкѣ (ср. введеніе, стр. СХХV и слл. и экскурсъ XXX), — преимущественное вниманіе и у Allo направляется не на грядущее преображеніе, и главы XX-XXII толкуются примѣнительно къ Церкви. Но Апк. есть книга пророческая, и его пророческаго значенія толкователь никогда не долженъ упускать изъ виду. Гдѣ же ключъ къ его пророческому толкованію?

Нѣкоторыя данныя для отвѣта на этотъ вопросъ мы имѣемъ въ комментаріяхъ Charles'a и Lohmeyer'a къ главѣ VI (ср. еще у Lohmeyer'a къ главѣ XVI стр. 130). И Charles и Lohmeyer обратили вниманіе на тотъ параллелизмъ, который наблюдается между бѣдствіями, наступающими при снятіи первыхъ шести печатей, и пророческими образами эсхатологической рѣчи у синоптиковъ (Мф. XXIV и паралл.). И болѣзни, предрекаемыя Спасителемъ, слѣдуютъ въ томъ же порядкѣ*), въ какомъ онѣ наступаютъ по мѣрѣ снятія апокалиптическихъ печателей. Какъ далѣко идетъ этотъ параллелизмъ? Синоптическую параллель шести печатямъ мы имѣемъ Мф. XXIV, 6-29. Но эта синоптическая параллель содержитъ и нѣкоторыя другія предсказанія. (Мф. XXIV, 11, 12, 14-28), которые допускаютъ сближенія съ другими апокалиптическими образами (ср., напр. Мф. XXIV, 11, 23, 24 и Апк., XIII, 11 и слл.). Тѣмъ не менѣе, вопреки Lohmeyer'у (стр.

*.) Этотъ порядокъ можетъ быть приблизительно восстановленъ, если мы возьмемъ за основу текстъ Мф. (XXIV) и дополнимъ его параллельнымъ материаломъ Лк. XXI 11 (къ Апк. VI, 7, 8) 25, 26 (къ Апк. VI, 14 и слл.).

130), который съ синоптическою эсхатологією сближаетъ всю первую половину Апк. до XIV, 14 включительно, безспорный параллелизмъ можетъ быть установленъ только между Мф. XIV, 6-29 (съ указанными пропусками) и апокалиптическими шестью печатями. Если такъ, то не вытекаетъ ли отсюда, что мы вправѣ ожидать параллелизмъ и дальше? У синоптиковъ непосредственно за стихійными знаменіями слѣдуетъ явленіе Сына, предполагающее судъ (ср. Мф. XIV, 29, 30 и слл., 40, 41 и паралл.). Но о совершеніи суда въ эсхатологической рѣчи не говорится, и только приточно раскрывается его смысль (Мф. XXV). Понятіе суда предполагаетъ возможность двоякаго исхода; осужденія и оправданія; и торжество добра предполагаетъ пораженіе зла. Мы видѣли, что снятіе седьмой печати приводить къ возглашенію семи трубъ, а седьмую трубою, по мысли Тайнозрителя, весьма вѣроятно, возвѣщается наступленіе суда, изображаемаго въ символахъ жатвы и сбора винограда и совершающагося въ изліяніи семи чашь. Если эти сопоставленія заслуживаютъ вниманія, то встаетъ вопросъ: не вправѣ ли мы видѣть въ апокалиптическихъ образахъ главъ VII и слл. раскрытие не болѣе какъ намѣченного у синоптиковъ явленія Сына? Иными словами, не начинаются ли главныя предсказанія Апк. какъ разъ тамъ, гдѣ кончается предреченное Спасителемъ ученикамъ наканунѣ Страстей? Вопросъ этотъ долженъ быть поставленъ и требуетъ отвѣта. Для пониманія эсхатологического содержанія Апк. онъ имѣть первостепенное значеніе.

На этомъ можно кончить. Дѣло науки указать методъ. Только въ эсхатологическомъ свершеніи станетъ доступна человѣческому духу тайна новозавѣтнаго пророчества, запечатлѣнная семью печатями. Но, введя запечатлѣнную книгу въ священный канонъ, Церковь указала намъ долгъ изслѣдованія и лежащей передъ нами плодъ испытующей мысли заслуживаетъ благодарнаго признанія и повелительно требуетъ дальнѣйшихъ усилий.

С. Б е з о б р а з о въ.

Іюль 1928.
Селевацъ (Сербія).

Я. Беме въ Россіи.

R. M. BLÜTH: Chrześcijański Prometeusz». Христіанський Прометей. Вліяніє Беме на концепцію третьої часті «Дзядовъ» Мицкевича. (въ «Трудахъ комиссії по изслѣдованію исторіи літератури и просвѣщенія». т. III., Варшава. 1929. Стр. 178-212).

Работа Р. М. Блюта представляєть для историка релігіознихъ теченій въ славянскомъ мірѣ интересъ съ двухъ точекъ зрењія. Во-первыхъ, она обѣщається во второй — еще не напечатанной — части обогатить наши свѣдѣнія о вліянії великого теософа на славянскую мысль. При этомъ лишній разъ обнаруживается «надконфесіональный» характеръ христіанской мистики и теософіи, — какъ извѣстно вліяніе мистическихъ теченій нового времени не ограничивалось — въ противоположность теоло-гической мысли — рамками одного только изъ христіанскихъ исповѣданій (ср. напр. вліяніе протестанта Беме въ католическомъ мірѣ или вліянія католического квіетизма въ протестантской Швейцарії). Во-вторыхъ, въ опублікованной части авторъ касается крайне важного и интереснаго вопроса о взаимномъ вліяніи релігіозной мысли различныхъ славянскихъ народовъ. Вліяніе Беме на Мицкевича уже отмѣчалось въ извѣстной работе Квачалы о вліянії Беме на Коменскаго (въ сборникѣ въ честь Ламанскаго, СПБ, 1907). Блютъ возводить это вліяніе къ воздѣйствію московскихъ «мартинистовъ», вліянія которыхъ не избѣжалъ и одинъ изъ интереснѣйшихъ представителей польской релігіозной мысли — Товянскій. Такимъ образомъ, вскрывается интересная страница русскаго вліянія на польскую мысль. Блютъ считаетъ для своей цѣли необходимымъ дать очеркъ вліяній Беме въ Россіи. Упомянувъ о Кюльманѣ, авторъ особенно внимательно останавливается на вліяніяхъ Беме въ XVIII вѣкѣ. Новаго его изложеніе, правда, не даетъ ничего, но мы имѣемъ первый общеступный очеркъ исторіи русскаго «беміанства». Попутно брошено и нѣсколько замѣчаній о вліянії Беме на Мицкевича. Матеріалъ автора кое въ чёмъ слѣдовало бы дополнить. Такъ: въ «Обзорѣ русской духовной литературы» (12 изд. кн. II., Черниговъ, 1863, стр. 116 и слд.) Филаретъ сообщаетъ, что онъ получилъ отъ крестьянъ Харьковской губерніи нѣсколько рукописей переводовъ сочиненій Беме XVIII в. и считаетъ (безъ достаточныхъ, впрочемъ, основаній) авторомъ этихъ переводовъ Сквороду (допускать непосредственное вліяніе Беме на Сквороду нѣть необходимости, — см. мою статью «Г. С. Скворода и нѣмецкая мистика» въ «Трудахъ Русскаго Народнаго Университета въ Прагѣ». т. II. Прага. 1929). Не слѣдовало за-

быть о вліянії «беміанцевъ» западныхъ (изъ которыхъ особаго вниманія заслуживаетъ Пордеджъ или Пордечъ какъ его называли въ Россіи въ то время). Какъ разъ для изученія вліяній многочисленныхъ bemіанцевъ печатный и особенно рукописный материалъ имѣется достаточный. Здѣсь будущій исклѣдователь имѣть богатѣйшее поле для работы. Слишкомъ мало сказано о Гамалѣ, къ характеристикѣ котораго надо, наконецъ, привлечь его письма. Ошибочно утвержденіе автора, что «Объ истинномъ христіанствѣ» Арндта впервые стало извѣстно въ Россіи (въ рукописи) въ 1784 году, — книга эта была ранѣе напечатана по-русско Ф. Прокоповичемъ и при Елизавѣтѣ Петровнѣ подверглась запрещенію.

Во второй главѣ авторъ даетъ очеркъ вліяній мистиковъ и, въ частности, отзвуковъ вліянія Беме въ царствованіе Александра Перваго. Здѣсь цѣлый рядъ интересныхъ замѣчаній о польскихъ связяхъ съ русскимъ масонствомъ (свѣдѣній о польскихъ масонахъ на Украинѣ въ отдѣльныхъ слу чаяхъ можно было бы дополнить). Намѣчена и интересная тема связи Мицкевича со славянофильствомъ (какъ сообщаетъ самъ Мицкевичъ, въ 1827 г. въ результатахъ длиннаго спора онъ, Кирѣевскій и Розбергъ сошлились на bemіански-звучащей формулировкѣ ученія о Божествѣ). Недостаточны заключительныя замѣчанія автора о вліяніяхъ Баадера въ Россіи и о современномъ русскомъ «беміанствѣ» Бердяева. Вѣроятно, изъ-за опечатки въ списокъ вліявшихъ въ Россіи квіетистовъ попала какая-то «M-me du Toit», — это, конечно, лозаннскій мистикъ и издатель сочиненій M-me de Guyon, Dutoit de Mambrini, книга котораго «Philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, etc.» вышла въ 1817 г., въ русскомъ переводѣ и котораго еще въ 1796 году цитировалъ біографъ Сковороды — Ковалинскій. Вліяніе Дютуа на Сковороду не исключено. «Мистическая рукопись Чадаева» какъ установлено сейчасъ въ Сов. Россіи, въ дѣйствительности произведеніе декабриста Облеухова.

Работа Блюта лишній разъ напоминаетъ объ интереснѣйшей и все еще недостаточно освѣщенной темѣ о вліянії западной мистики въ Россіи.

Дмитрій Чижевскій.

